

Nikolai Berdiaev



Încercare de metafizică eshatologică

732.904



PAIDEIA

Colecția de studii și eseuri

Nikolai Berdiaev (1874 - 1948), cel despre

care se spune că este un filosof al libertății,
a publicat „Încercare de metafizică eshatologică”

la Paris în anul 1946. El marturisea: „... aș putea
numi această carte «Meditație inactuală». Se leagă

îndeaproape de experiența spirituală creștină de
catastrofa timpului nostru. Dar ideile ei se opun

celor ce domină astăzi și se adresează altor secole.
Foarte puțin concordez cu o epocă în care domina

massele, cantitățile, tehnica sau politica biruitoare
asupra vieții spiritului. Am scris cartea într-o

perioadă și într-o epocă groaznică.”

ISBN 973 9368-57-3

BIBL. CENTR. UNIV.
„M. EMINESCU” IAȘI

I 92.901

Nikolai Berdiaev

Încercare de metafizică eshatologică

*O carte aprofundată și
interesantă în domeniul*



Colecția de studii și eseuri

Redactor: Eugenia Petre

© Editura Paideia, 1999
75104 București, România
Str. Bucur nr.18, sector 4
tel. : (00401) 330.80.06; 330.16.78
fax: (00401)330.16.77

© YMCA PRESS
11, Rue de la Montagne, St. Geneviève
Paris

Traducere după:
Essai de métaphysique eschatologique
(Acte créateur et objectivation)
de Nicolas Berdiaeff
Aubier, Editions Montaigne,
13, Quai Conti, Paris, 1946.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale
BERDJAIEV, NICOLAJ ALEKSANDROVIC

Încercare de metafizică eshatologică / Nikolai Berdiaev.
București : Paideia, 1999
p 280. ; cm. - (Colecția de studii și eseuri)
ISBN 973-9368-57-3

Nikolai Berdiaev

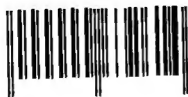
156652

***Încercare de
metafizică
eshatologică***

– Act creator și obiectivare –

Traducere de *Stelian Lăcătuș*

Postfață de *Gheorghe Vlăduțescu*



063261
B.C.U. - IASI

PAIDEIA

11
286
233

22.03.2000
B.C.U. „M. EMINESCU” - IAȘI
OCU 831.334

687
x 2000
x 2000
x 2000
x 2000
x 2000

Cuvânt înainte

De mult timp am dorit să scriu o carte care să fie expresia întregii mele metafizici. Folosesc cuvântul „metafizică” căruia însă nu trebuie să i se dea sensul tradițional și academic. Mai curând e vorba de o metafizică în sensul lui Dostoievski, Kierkegaard, Nietzsche, Pascal, Jakob Böhme, Sf. Augustin, și altora asemenea, adică de o metafizică ce se numește acum existențială. Dar prefer altă expresie, anume cea de metafizică eshatologică. Vreau să examinez toate problemele în lumina eshatologică, în lumina sfârșitului.} Spun metafizică integrală,} deși modul meu de gândire este fragmentar și aforistic. Dar integralitatea acestei gândiri este interioară, prezentă în fiecare parte. Gândirea mea e foarte centralizată. Întotdeauna am fost rău înțeles. Nu numai de cei care-mi sunt ostili, dar și la simpatizanți neînțelegerile au fost constante și numeroase. Sigur că eu sunt cauza: am făcut puțin pentru înțelegerea „concepției mele despre lume”, am proclamat-o, dar n-am dezvoltat-o sistematic. Gândirea mea filozofică n-are o formă științifică, nu este logico-rațională, ci intuitiv vie; ea se reazemă pe o experiență spirituală, tinde cu pasiune spre libertate. Nu gândesc discursiv, mai degrabă, plec de la adevăr decât merg spre adevăr. Printre filozofii științifici în ordine formală lui Kant îi datorez cel mai mult și în această carte încep cu el. Îi dau însă o interpretare metafizică mai puțin

obișnuită. Problematika mea metafizică datorează mult și lui Böhme și lui Dostoievski. Dintre cei vechi, Heraclit este cel mai apropiat mie. Mi-aș defini cartea ca un „eseu” (o încercare) de interpretare gnoseologică și metafizică a sfârșitului lumii, a sfârșitului istoriei, adică o gnoseologie și metafizică eshatologică. Din câte știu, până acum n-a fost dată o asemenea interpretare. Eshatologia rămânea o parte – și chiar o parte accesorie – a teologiei dogmatice. Să nu se creadă însă că din acest motiv am intenția să profetizez apropiatul sfârșit al lumii.

Aș putea numi cartea: „Meditație inactuală”. Se leagă îndeaproape de experiența spirituală creată de catastrofele timpului nostru. Dar ideile ei se opun celor ce predomină astăzi și se adresează altor secole. Consonez foarte puțin cu o epocă în care domină masele, cantitățile, tehnica, în care politica biruie asupra vieții spiritului. Am scris cartea într-o epocă groaznică; este mai mică decât aș fi dorit-o. Conține multe lucruri insuficient dezvoltate și explicate; îmi era teamă că evenimentele catastrofale mă vor împiedica să o finalizez. Nu mă adresez unei conștiințe medii normale, organizatoare și organizată social. Pentru mine aceasta ar fi de asemenea o obiectivare. Mă recunosc a fi un gânditor ce aparține tipului aristocrat radical. Mi s-ar putea aplica definiția dată lui Nietzsche: radicalism aristocratic. Am dorit să gândesc, să cunosc, să apreciez lucrurile după ființa lor, fără să mă las influențat sau să mă acomodez, orice ar fi fost. Dar am avut întotdeauna o atitudine negativă față de prezumția și izolarea unei elite cultivate. Încercarea mea nu este de a sugera un plan de organizare a masselor omenești; pentru un asemenea plan nu lipsesc amatorii. Dar sunt puțini cei care reușesc să surprindă sensul a ceea ce se petrece

în lume și în om. Aș voi să fiu dintre aceștia. Gândirea mea, deloc abstractă, este îndreptată mai ales către {revoluția conștiinței, adică tinde spre eliberarea din puterea obiectivării.} Numai o schimbare radicală în orientarea conștiinței poate duce la modificări vitale. Falsele orientări ale conștiinței sunt o sursă de sclavie pentru om.

Reflecțiile metafizice ce se vor citi se sprijină pe un simț acut al răului care domină lumea și amarul destin al omului în ea. Gândirea mea reflectă revolta personalității omenesti contra obiectivei „armonii universale”, iluzorii și covârșitoare, contra ordinii sociale obiective, contra tuturor consacrărilor ordinii universale obiective. {Este o luptă a spiritului contra necesității.} Dar ar fi o greșeală să fiu clasat printre pesimiștii și negatorii exclusiviști. Aparțin filozofilor credincioși, deși credința mea este deosebită. De altfel, eu cred că în ceea ce privește abisul suprem, cel mai complicat și mai problematic trebuie să coincidă cu cel mai simplu și cel mai clar.

Paris – Clamart, decembrie 1941

B.C.U. „M. EMINESCU” IAȘI

Prima parte

***Problema cunoașterii
și obiectivarea***

Capitolul I

– 1) Interpretarea metafizică și critica lui Kant. Două lumi: fenomen și lucru în sine, natură și libertate. Kant, Platon, mistica germană, mistica idealistă germană după Kant. – 2) Dialectica idealismului german de la Kant la Nietzsche prin Hegel. – 3) Problema libertății în filozofia franceză din sec. XIX. Temele filozofiei ruse și ale gândirii religioase – 4) Caracterul emoțional și pasionat al cunoașterii. Metafizica existențială ca simbolistică a experienței spirituale – 5) Adevăr folositor, adevăr funest și adevăr salvator.

I

Omul se află în lumea în care a fost aruncat; lumea l se prezintă ca o enigmă care cere o soluție. Existența omului depinde de lume, pierе în lume și prin ea. Lumea hrănește și distruge omul. Acest mediu în care a fost azvârlit nu se știe de unde, amenință veșnic omul și-l incită la luptă. Și omul își asumă extraordinar de îndrăzneața sarcină de a cunoaște lumea și ce poate să străvadă dincolo de ea. În comparație cu lumea și cu ce vrea să cunoască despre ea, omul este mic. Este teribil de mic când e considerat din punctul de vedere al obiectului. Și nu există nimic mai minunat, mai mișcător și mai sfâșietor ca aceste eforturi ale spiritului uman de a-și croi o trecere prin întunecime până la lumină, prin absurditate până la rațiune, prin sclavia necesității până la libertate. Omul își măsoară forțele cu universul și, prin actul cunoașterii, vrea să se ridice peste mediocritatea și

apăsarea lumii. Cunoaște lumina, gândirea, libertatea numai pentru că în el însuși se găsesc lumina, gândirea, libertatea. Și chiar atunci când omul se recunoaște ca simplă creatură a mediului cosmic și complet independent de acest mediu, se înalță peste el însuși și descoperă în el un principiu care depășește tot ce e dat prin lume; se revelă ca venit din altă lume și ca aparținând unui alt plan al lumii. (Ar fi imposibilă cunoașterea dacă omul ar fi doar natură și nu spirit.)

Cunoașterea este o luptă, nu o reflectare pasivă. Filozofia care voia să fie cunoaștere integrală, dorea nu doar să cunoască lumea, ci să și o schimbe. Degeaba Marx își atribuia lui această gândire: ea este inclusă în orice adevărată filozofie, filozofia nevoind doar să contemple rațiunea, ci voind și triumful ei. Filozofia nu se resemnează să rămână la absurditatea datelor cosmice; voiește sau să-și creeze drum către altă lume, lumea rațiunii, sau să revele înțelepciunea care aduce lumina în lume și care ameliorează existența umană. De aceea cea mai profundă, cea mai originală filozofie descoperă dincolo de fenomen, numenul, lucrul în sine, dincolo de necesitatea din natură – libertatea, dincolo de lumea materială – spiritul. Și când filozofia neagă „cealaltă” lume, lumea numenală, proiectează în viitor o lume mai bună; o treaptă mai înaltă a lumii în viitor este asemenea numenului.

Acest efort se manifestă încă din filozofia greacă ce numea ființa (*ousia*, *esența*) obiectul unei profunde cunoașteri. Vom vedea toate dificultățile legate de ontologie. Pentru mine, ontologismul nu este un adevăr filozofic superior, dar acceptând o terminologie condițională, se poate spune că filozoful „cunoscând” ar voi să rezolve enigma lumii. Există două căi, două

puncte de plecare pentru soluția misterului ființei: sau această ființă este cunoscută și ghicită prin obiect, prin lume, sau este cunoscută prin eu, prin om.¹ Pe această divergență trebuie să fie bazată clasificarea curenților filozofice. Dar în istoria gândirii filozofice, această clasificare este confuză și complicată. Filozofia eului, contrar celei despre lume, începe cu revoluția făcută de Kant¹, deși acesta a avut predecesori, de exemplu Sf. Augustin și Descartes, și într-o foarte importantă măsură – Socrate și Platon. Fundamentală descoperire filozofică a fost făcută de Platon și Kant, ei trebuie recunoscuți ca cei mai mari și cei mai originali filozofi din istoria gândirii umane. Filozofii, care au trăit după Platon și Kant, au dezvoltat în parte gândirea lor, în parte au deformat-o. Acesta este un punct de vedere de o importanță capitală.

Dar filozofia lui Platon, ca întreaga filozofie a Greciei, nu era încă o filozofie a eului, o cunoaștere a ființei prin subiect, prin profunzimile existenței umane. Filozofia greacă era îndreptată către obiect și doar filozofia germană s-a îndreptat spre subiect; propriu-zis, ea a reușit să descopere în obiect lumea ideilor prin subiect, prin participarea omului la această lume superioară.

Pentru cea mai mare parte a omenirii, percepția lumii ține de un realism naiv. Ar fi inexact să spunem că acolo e o percepție a lumii, a omenirii primitive care era extraordinar de complicată prin procesul mitologic, animismul, totemismul, credința în magie. Dar puterea obișnuinței asupra omului îl deprinde să conceapă lumea

1 Vezi R. Kroner: *Von Kant bis Hegel*, două volume. Este cea mai bună istorie a idealismului german. Îi datorez mult pentru înțelegerea și interpretarea lui Kant și a marilor idealști de la începutul secolului al XIX-lea.

după regulile unui realism naiv. Această lume vizibilă, materială, această lume a fenomenelor, cum spun filozofii, impune omului o constrângere prea grea, îl supune mult prea mult pentru ca el să mai poată lesne pune la îndoială adevărata sa realitate și să se ridice deasupra ei. Or, orice filozofie profundă începe prin această îndoială, prin actul spiritului care se înalță peste lume așa cum i se prezintă ea. Ceea ce ni se impune cu cea mai mare pregnanță nu este neapărat și cel mai adevărat. Cunoașterea filozofică este un act prin care spiritul se eliberează de pretențiile lumii fenomenelor de a constitui singura realitate.

Și iată ce este frapant: lumea ca tot, lumea-cosmos, niciodată nu este dată în experiența lumii fenomenale sensibile. Întotdeauna fenomenul este parțial. Întregul cosmic este o imagine inteligibilă. Puterea lumii asupra omului cunoscător nu este puterea totului cosmic, ci aceea a fenomenelor înlanțuite prin necesitate și regularitate. Alterarea lumii prin realismul naiv întotdeauna e bazată pe o confuzie; se adaugă apoi construcțiile inteligenței. Această lume necesarmente perceptibilă, singura reală pentru muritorul de rând, singura „obiectivă” este o creație a omului, exprimă tendința conștiinței lui. Când omul naiv al vieții zilnice spune: „Nu admit ca real decât ceea ce pot percepe, simți”, fără să-și dea seama, recunoaște că realitatea lumii depinde de el. Iată de ce empirismul filozofic a fost o formă de idealism. Realismul naiv este cel mai rău dintre subiectivism. Singura lume reală a fenomenelor este lumea ta umană și depinde de îngustimea spiritului tău, de detașarea de sine a acestuia. Omul exteriorizează, proiectează în afara lui propria înrobire, care i se prezintă ca o constrângere a realității

exterioare. Criteriile pur intelectuale ale realității sunt imposibile, realitatea depinde de dialectica existenței umane, de dialectica existențială și nu intelectuală. Ființa este o grijă, spune Heidegger, pentru că mă aflu într-o stare de grijă, și proiectez această grijă peste structura lumii. Când spun că lumea este materie, că spiritul e un epifenomen al materiei, prin aceasta spun că sunt surprins și supus de materialitatea lumii. Lumea fenomenală, atât de puternic reală, e condiționată nu doar de rațiunea noastră, dar și de pasiunile și emoțiile noastre, teama noastră, grija, interesele, sclavile noastre prin păcat. Există pasiuni și sentimente transcendente și, mai ales, acestea creează pentru noi lumea, realitatea noastră.

La un anumit grad al conștiinței umane, filozofia apare dintr-o conștiință dualistă, dintr-o diferențiere a lumii sensibile și a lumii ideilor, a fenomenului și a numenului, a fenomenului și a lucrului în sine. De aici au pornit Platon și Kant, și acesta e secretul valorii lor eterne și al profunzimii lor. Filozoful a descoperit că lumea sensibilă, fenomenală nu este reală și nici singura lume. Dar Platon și Kant au tras din această descoperire concluzii diametral opuse pentru cunoaștere. Pentru Platon cunoașterea adevărată (epistema) nu poate fi decât cea din lumea ideilor, din lumea numenală. Cunoașterea lumii sensibile nu este adevărată. Pentru Kant, nu există cunoaștere reală, științifică decât din lumea fenomenelor și deloc din numene; privitor la lumea numenală, doar cunoașterea prin postulatele morale e posibilă. Această diferență tălmăcește evoluția spiritului științific din timpurile moderne. Am văzut însă că filozofia lui Kant era dublă și contradictorie și permitea diverse interpretări. Uneori a fost considerat idealist, alteori realist, metafizician sau anti-metafizician. În ceea ce

mă privește consider că a fost rău înțeles: el era metafizician și trebuie să fie interpretat metafizic; a fost metafizicianul libertății și poate chiar singurul. În încercarea de a-mi exprima propria metafizică a libertății voi porni de la Kant.

Apariția lui Kant este o tragedie a cunoașterii. În istoria conștiinței europene e un eveniment important. Trebuie înțeles sensul său vital, existențial. Optimismul gnoseologic este propriu filozofiei grecești, scolasticii medievale, filozofiei raționaliste din timpurile moderne. Activitatea rațională a cunoașterii nu este considerată aici naiv, ci dogmatic. Chiar înaintea lui Kant filozofia se interesase de rațiune și o studiasse. Filozofia greacă a descoperit rațiunea însăși. Dar se credea dogmatic în aptitudinea rațiunii de a cunoaște ființa ca pe un obiect cognoscibil prin conceptele elaborate de ea. Rațiunea era văzută chiar în ființă, ceea ce făcea posibilă o cunoaștere rațională. La Platon lumea numenală, lumea ideilor este o lume intelectual rațională. La Sf. Toma d'Aquino, numai intelectul e în contact cu ființa și o cunoaște, pentru că însăși ființa e pătrunsă de intelectualitate. Și Spinoza, Leibniz credeau în rațiune. Cu ajutorul conceptelor generale, rațiunea universală cunoaște lucrurile. Aceasta a fost până la Kant încrederea naivă a rațiunii în ea însăși. Dar s-a ivit o îndoială: oare rațiunea nu comunică obiectului de cunoaștere propriile sale particularități și nu fondează ontologismul ei de cunoaștere pe acest transfer asupra ființei, a ceea ce a elaborat chiar ea, conceptele care apar din ea însăși? Activitatea rațiunii nesupusă criticii nu este neputincioasă?

Kant, cu o extraordinară acuitate critică, este primul care remarcă confuziile făcute prin rațiune,

descoperă contradicțiile ei. {Cea mai genială doctrină a lui Kant este, poate, aceea a iluziei transcendente produse de rațiune. Teoria sa a antinomiilor este una dintre cele mai mari descoperiri în istoria filozofiei, și nu este necesar decât să fie completată și dezvoltată. Cu un ochi perspicace, Kant vede confuziile făcute între ființă și gândire și greșeala comisă de aceasta când acceptă propriile creații ca ființă obiectivă. Distruge puterea obiectului asupra subiectului, destăinuind că obiectul e produsul subiectului. Marea descoperire a lui Kant, ce împarte în două toată istoria gândirii umane, constă în aceea că este imposibil să se atribuie lucrului în sine, numenelor ceea ce se referă doar la fenomene. Dualismul lui Kant nu a fost un defect, ci marea calitate a filozofiei sale; greșeala succesorilor săi va fi monismul lor. Nu este adevărat că dă o lovitură de grație întregii metafizici. Kant desăvârșește de fapt o metafizică de tip raționalist și naturalist, pornind de la obiect, de la lume. Descoperă posibilitatea unei metafizici a subiectului, a libertății. Deosebirea făcută de Kant între ordinul naturii și al libertății cuprinde în sine un adevăr etern. {Cu siguranță, Kant face posibilă metafizica existențială; ordinul libertății este și *Existenz*. }

Kant nu voiește numai să fondeze știința și morala, cum se gândește de obicei; se interesează de metafizică, vrea să apere libertatea, să vadă în ea esența lumii; lucrul în sine este un x incognoscibil, dar numai în ceea ce privește latura obiectului; în ceea ce privește latura subiectului este libertate. {Acei care-l consideră pe Kant ca dușman al metafizicii, evident, admit doar posibilitatea unei metafizici naturaliste, obiective. } Dar se deschide o altă cale

metafizică. Omul nu se recunoaște numai ca fenomen. Stabilirea limitelor rațiunii descoperă cu adevărat baza unei alte cunoașteri. Vechea metafizică necritică era bazată pe o confuzie a subiectului cu obiectul, a gândirii cu lucrul. Iată de ce era pătrunsă de o falsă obiectivitate. Este absolut greșit să se interpreteze filozofia lui Kant ca „subiectivism” și psihologism, sau să se confunde teoria kantiană a cunoașterii cu o fiziologie a organelor de simț. S-a văzut în Kant un fals „subiectivism” tocmai pentru că a fost privit din punctul de vedere al unui fals „obiectivism”, al unei obiectivări create prin subiect. Filozofia critică sigur că este filozofia subiectului și nu filozofia obiectului, și tocmai de aceea nu e „subiectivă” în sensul impropriu al termenului, nici obiectivă în sensul propriu. Ea trebuie să tindă spre opoziția dintre spirit și ființa lucrurilor, dintre dinamica creatoare și ființa imobilă. Necesitatea subiectivă a cunoașterii științifice și a legii morale la Kant este legată faptului că la el subiectul este cunoașterea transcendentă, spirit, adică ființa veritabilă – „obiectivă”. Raporturile „subiectivului” și „obiectivului” sunt absolut paradoxale și ruinează terminologia obișnuită. Dar aici Kant nu este totdeauna consecvent cu el însuși, mai ales conceptul obiectului este în mod special instabil la el.

Critica kantiană a dovezii ontologice are o considerabilă importanță. Este îndreptată contra falsului ontologism în general. Dovada ontologică se bazează pe o confuzie a *predicatului* logic cu realitatea, a ideii despre ființă cu ființa. Kant dă o lovitură vechii metafizici fondată pe confuzia roadelor gândirii cu realitatea. Este curios de constatat că la Kant mărginirea și neputința metafizică a rațiunii sunt legate de activitatea sa de

cunoaștere. Rațiunea este activă nu doar pe planul cunoașterii, dar și în creația lumii obiective, a lumii fenomenelor. Filozofia pre-kantiană nu vedea suficient această activitate a rațiunii și de aceea accepta pretențiile ei metafizice de a reflecta entitățile reale. Critica kantiană neagă faptul că se pot aplica concepte lucrurilor în sine, ele sunt aplicabile doar fenomenelor. Ideile transcendentele au doar o aplicare ordonatoare, nu constructivă. Dar în idealism există riscul să se admită că rațiunea se ocupă doar de ea însăși, că gândirea nu cunoaște imediat decât gândirea. Acesta este un aspect al criticii kantiene, dar mai există și un altul.

Kant reprezintă un eveniment central în istoria filozofiei europene. Dar întreg spiritul filozofiei moderne se deosebește de filozofia Evului Mediu și a Antichității. La Nicolaus Cusanus, la Descartes, în parte la Spinoza și Leibniz, la Locke, Berkeley și Hume începe să se manifeste o nouă tendință a gândirii filozofice. Raportul filozofiei moderne cu cea a Evului Mediu trebuie altfel înțeles decât se face de obicei. În general, se consideră filozofia Evului Mediu ca o filozofie creștină, cea a timpurilor moderne ca o filozofie necreștină, și chiar anti-creștină. Dar mai curând realitatea este exact inversă: filozofia scolastică a Evului Mediu era greacă în temeiurile ei și nu depășea limitele gândirii antice, # era o filozofie a obiectului, adică cosmocentrică. Or filozofia timpurilor moderne, din contră, devine filozofia subiectului, este antropocentrică, centrul ei de gravitate trece în om. Aceasta înseamnă că în Evul Mediu eliberarea prin Creștinism de puterea ce o are asupra noastră lumea obiectivă încă nu pătrunsese gândirea; în secolele următoare din contră, Creștinismul pătrunde

în gândire și operează o lucrare ascunsă și duce la autonomia omului și a gândirii sale. Filozofia germană a eului, a subiectului are o bază creștină, constituie o temă creștină. O filozofie cu adevărat creștină nu poate exprima o dependență servilă a omului față de obiect, față de lume. Sf. Toma d'Aquino era cu siguranță mult mai creștin decât Hegel, dar filozofia sa este de temă și tendință mai puțin creștină decât a lui Hegel – fără să mai vorbim de Kant. Această filozofie adaugă unei filozofii pur elene un etaj superior teologic, care este contaminat de categoriile aristotelice. Metafizica scolastică e naturalistă. Bineînțeles, un alt spirit pătrunsese gândirea filozofică, mai ales la Sf. Augustin, care anticipează filozofia timpurilor moderne. La fel, în parte, Duns Scotus printre marii scolastici. După părerea lui, omul se ridică peste natură nu prin intelect ci prin voință; intelectul e determinat din afară, dar voința e auto-determinare².

Raporturile noastre cu filozofia secolului luminilor cer și ele a fi revăzute, au fost prea mult influențate de reacția din epoca romantică. Filozofia acestui secol este o etapă importantă în istoria spiritului, în dialectica rațiunii și nu trebuie identificată cu superficiala filozofie raționalistă franceză din secolul al XVIII-lea. Epoca luminilor nu este aceeași cu raționalismul, deși acesta a avut un mare rol. Kant i-a dat o definiție profundă. După el, omul în această epocă scapă din imposibilitatea de a gândi singur, adică, eliberat din scutece, începe să-și folosească rațiunea³. Kant gândea

2 Vezi Landry: *Duns Scotus și Seeberg: Die Theologie des Johannes Duns Scotus*.

3 Vezi Kant: *Populäre Schriften. Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*

că noi mai trăim încă, nu într-un veac străluminat, ci doar al luminilor. Dar acesta e un proces dialectic contradictoriu. În epoca luminilor rațiunea era pătrunsă de o aroganță care o slăbea, se mărginea pe ea însăși, atribuindu-și o putere nelimitată. Nu numai că el, Kant, proclamă adevărul exprimat de *Aufklärung* contra supunerii prin autoritate, ci și limitează această *Aufklärung*, slăbind principiul raționalismului, eliberând sfera credinței el nu admite pretențiile rațiunii decât pentru sfera fenomenelor, dar nu pentru cea a numenelor. Omul nu se ridică în toată măsura lui decât atunci când ajunge la vârsta luminilor, adică atunci când începe să-și folosească rațiunea într-o manieră independentă și nu se mai încredințează doar autorității altora; el își găsește libertatea spiritului, care nu este altceva decât demnitatea chipului divin # în om.) Dar să renunțăm la repetarea acestui supărător loc comun: este raționalism. Filozofia pe care doresc s-o expun în această carte nu este complet raționalistă; va fi găsită chiar iraționalistă; dar vreau să sper că este o filozofie „luminată”, în sensul kantian al cuvântului. Ar fi de asemenea eronat să opui sensul comunitar libertății spiritului. Spiritul liber e un spirit comunitar, nu este izolat individual. Sensul comunitar nu poate fi decât liber. Va trebui să revizuim judecata noastră asupra lui Kant, să-l reînțelegem; dar aceasta implică și critica lui Kant, deși dintr-un punct de vedere diferit de cel de până acum.

Kant nega intuiția în cunoașterea metafizică. Contemplarea intelectuală presupune prezența obiectului; în această contemplare obiectul transcendent, lucrul în sine nu este însă prezent. Totuși există la Kant o intuiție a lumii numenale ca lume a

voinței. Admite numai cunoașterea metafizică de formă științifică și o supune îndoielii, îi descoperă iluziile. Dar de ce ar fi imposibilă o cunoaștere de alt gen, nesupusă criticii kantiene? Chiar la Kant există o cunoaștere de acest fel. El nu explică de ce cunoașterea lumii fenomenelor este adevărata cunoaștere științifică, câtă vreme ea nu are de-a face cu adevărata realitate. Nu numai dialectica transcendențială a rațiunii creează iluziile, dar și lumea fenomenală, cunoscută științific, este o lume iluzorie, după cum recunoaște filozofia Upanișadelor. Rezultă că, lumea cu adevărat reală (lucrul în sine) nu este cognoscibilă, iar lumea ne-reală (fenomenele) este. Kant admitea că nevoia metafizică este fondată în natura noastră, este profund înrădăcintă în rațiunea noastră. Dar Kant, ca să spunem așa, neagă experiența spirituală ca temei al unei posibile metafizici. Ar fi mai corect să spunem că aduce spiritualitatea la postulate morale practice, care întredeschid o altă lume. Kant nu voia să recunoască direct posibilitatea unei cunoașteri ne-conceptuale, spirituale, existențiale a numenelor. Avea dreptate doar în sens negativ, tot aparatul cunoașterii noastre prin concepte este aplicabil doar lumii fenomenelor. Este curios de constatat că în negarea unei contemplări intelectuale, independentă simțurilor exterioare, care îi părea posibilă doar ființelor superioare omului, Kant e aproape de Sf. Toma d'Aquino. De altfel, critica unei contemplări pur intelectuale mi se pare corectă. Dacă este posibilă o cunoaștere intuitivă, ea nu poate fi pur intelectuală, ci numai integrală, concretă, adică emoțională și volitivă. Gândirea și cunoașterea sunt întotdeauna emoționale și elementul emoțional

decide. Judecata presupune libertate și o alegere prin voință. Judecățile de valoare sunt volitiv – emoționale.

Greșeala fundamentală a lui Kant a fost recunoașterea experienței senzoriale prin care sunt date fenomenele, fără a recunoaște însă experiența spirituală prin care sunt date numenele. Omul rămâne sufocat în lumea fenomenelor, nu se poate smulge altfel decât prin postulatele practice. Kant considera că omul se înfățișează lui însuși ca fenomen, nu ca numen. Dar de unde vine neputința rațiunii sale? Rațiunea e dublă. Ea are cerințe metafizice și pretenții metafizice și, pe lângă aceasta, nu este adaptată decât cunoașterii din lumea fenomenelor, care sunt propria ei creație. Kant a exprimat această dedublare a rațiunii, trecerea prin această tragedie. Dar admitând postulatele metafizice pentru rațiunea practică, Kant recunoaște că poate avea o cunoaștere neintelectuală, dar volitivă și emoțională. Astfel, el admite foarte mult și creează o adevărată metafizică. Acest interes metafizic nu avea deloc un rol inferior față de interesul științific sau pur moral; existențial era chiar fundamental. Lumea numenală i se deschidea ca lume a libertății. El știe ce este lucrul în sine, dar din motive metodologice se prefăce că-l ignoră. Kant nu era fenomenalist. Nu era nici numenalist; făcea mare caz de lucrul în sine și în el își plasa toate speranțele. De aceea el nu putea fi idealist consecvent și refuza să i se dea numele de idealist. Criticii lui Kant au relevat, mai ales, contradicțiile din conceptul lucrului în sine. Solomon Maimonide a fost unul dintre primii. Iar în condamnarea lucrului în sine de către Fichte se manifestă profunda dialectică a idealismului german. Afirmatia kantiană a lucrurilor în sine prezenta o mare dificultate și provoca destulă contradicție. Dar în evoluția sa ulterioară

filozofia germană a renunțat prea ușor la lucrurile în sine, și acest fapt a avut consecințe funeste. Dualismul kantian în care se dezvăluie un mare adevăr a fost înlocuit prin monism. Nu poate ajunge rațiunea singură la lucrul în sine, chiar ca un concept limită.

Ce este contradictoriu și inadmisibil la Kant este faptul că el consideră lucrul în sine ca o cauză a fenomenelor, căci pentru el cauzalitatea e condiția transcendențială a cunoașterii doar a lumii fenomenelor. S-a atras atenția adesea asupra acestui punct. Kant estompează diferența dintre formă și conținut. Acesta din urmă este dat prin lucrul în sine, dar forma este dată prin rațiune, prin conștiința transcendențială. Dar dacă lucrul în sine poate fi descoperit acest lucru este posibil, doar din partea subiectului, nu din cea a obiectului. Nu poate fi descoperit în spatele fenomenelor, a obiectelor. În spatele lor nu există lucruri în sine: se găsesc numai dincolo de subiecte; lucrurile în sine sunt ființele și existența lor. Lucrul în sine nu este cauza fenomenului; lucrul în sine, dacă renunțăm la această denumire care nu este deloc fericită, este libertate și nu cauză și, printr-o anumită direcție a ei înșiși ea creează lumea fenomenelor. Așa gândea Fichte când vorbea de actul primitiv al eului. Vom vedea rezultatele la care a dus această gândire. Cel mai consecvent idealist a fost Hermann Coben pentru care nu exista decât gândirea și ceea ce creează ea. În virtutea idealismului său consecvent, eul nu era ființa individuală, persoana; aceasta era eroarea impersonalismului, fundamentală greșeală a metafizicii germane. În plus, în intelectul divin care îndeplinește actul cunoașterii este ușor să negi

diferența dintre fenomen și lucrul în sine. Kant nu era impersonalist, din contră, metafizica sa era personalistă. Dar greșeala lui a fost tocmai de a admite existența rațiunii pure și a gândirii pure. „Nu există gândire pură, gândirea e saturată de volițiuni, de emoții și de pasiuni. Iar acestea în cunoaștere nu au #
numai un rol negativ, ci și pozitiv.”

Totuși, nu aici e punctul principal: el se află în faptul că mereu Kant folosește greșit și într-un fel contradictoriu cuvintele obiect și obiectivitate. Pentru el, întotdeauna obiectivitatea e confundată cu realitatea și veridicitatea. Tinde spre o cunoaștere obiectivă, vrea să fondeze cunoașterea obiectivă. Nici transcendentul, după părerea sa, nu este liber de legătura cu actul denumirii obiectului. Kant, ca majoritatea filozofilor, încă nu descoperă acest adevăr aparent paradoxal – că „obiectivul” este tocmai „subiectivul” și „subiectivul” – „obiectivul”. „Fiindcă #
subiectul este creația lui Dumnezeu, pe când obiectul #
este creația subiectului. Sensul pe care l-a dat Kant cuvintelor obiect și obiectivitate contrazice filozofia pe care a fondat-o: a subiectului, a eului. Obiectivitatea s-a manifestat ca fiind identică datoriei universale. Dar această datorie, mai mult ca orice, mă convinge de exactitatea modului meu de a înțelege obiectivitatea. Mai mult, pentru mine e clar că datoria universală are o natură sociologică. Nu poate fi considerată imobilă conștiința transcendentă, ea este mobilă și depinde de raporturile sociale ale oamenilor între ei. „Aceste raporturi sociale nu aparțin #
doar lumii fenomenelor, ele aparțin și lumii numenelor, #
vieții primare, Existenței.” Conștiința transcendentă a lui Kant e foarte diferită de cea a lui Attila, lor li se

înfățișează lumi complet diferite. *Dar mobilitatea conștiinței transcendente nu înseamnă negarea acestui fapt – că Logosul transpare în ea.* Gradul pătrunderii Logosului în conștiință depinde de treapta spirituală a oamenilor. Diferența dintre fenomen și lucrul în sine nu se află în raportul dintre subiect și obiect, ci chiar în lucrurile în sine, în treapta calitativă a ceea ce se numește ființă. Or obiectul nu poate scăpa condiției de fenomen.

2

Toată filozofia germană a fost grefată pe mistică germană și în ea se poate descoperi acțiunea subterană a acestei mistici. Kant s-a îndepărtat de ea, dar Hegel a recunoscut-o, acordând lui Böhme o mare stimă. Mistica germană a adus o noutate în istoria spiritului. Mai întâi această noutate n-a avut nici o expresie filozofică. Rezultatele s-au manifestat în gândirea filozofică abia la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea. Mistica speculativă a lui Eckhart și a succesorilor săi încă era pe linia neoplatonică. Dar Jakob Böhme descoperă un nou mod de a simți lumea. În sensul propriu al cuvântului, Böhme nu era neoplatonician, era străin tradițiilor gândirii antice și ale gândirii latine din Evul Mediu. Avea grefa Cabalistă. Noutatea la el era înțelegerea vieții cosmice ca luptă pasionată a principiilor diametral opuse. În adâncul ființei, sau mai exact înaintea ființei, există un *Ungrund*, sumbru și irațional abis, libertate primordială. Ordinea cosmică eternă a gândirii antice și latine se contopește într-un torent de foc. Dintre cei vechi, Heraclit este singurul gânditor de care se apropie Böhme. Pentru gândirea

latină, rațiunea, ca lumina solară, era la baza ordinii obiective a lumii, era și în subiectul cunoscător. Pentru Böhme la baza ființei se află un principiu irațional; libertatea primordială precede însăși ființa. Astfel este pusă noua temă a metafizicii germane; temă ce depășește limitele gândirii grecești. La aceasta se adaugă voluntarismul metafizicii germane. Este deja la Kant. Acesta afirmă întâietatea libertății, la fel Fichte. Actul primordial al eului este legat libertății care precede lumea, el se realizează pornind din Ungrund. De unde și cuvintele lui Goethe: *Im Anfang war die Tat* (La început a fost fapta). La Hegel, în ciuda panlogismului său, lumea nu poate fi așezată fără neființă. După expresia lui Kroner, Hegel a iraționalizat însuși conceptul, a introdus o pasionată luptă dialectică. Dar această conexiune cu tema pusă de Böhme apare mai limpede la Baader, Schelling, Schopenhauer. Ființa e irațională, dar omul e chemat să introducă în ea principiul rațional. Chiar în filozofia lui Hegel, Dumnezeu ajunge în om la conștiința de sine. La E. Hartmann, Dumnezeu, într-un elan inconstient și nebun, a creat durerea ființei, dar în om El ajunge la conștiința de sine⁴. Metafizica germană a raționalizat tema gnozei mistice a lui Böhme, în aceasta consta forța dar și slăbiciunea ei. De la început mistica germană a descoperit profunzimea divină în întemeierea de început a sufletului și în acest fel a transferat centrul de gravitate în subiect (Eckhart, Tauler). Astfel s-a creat o bază spirituală pentru filozofia subiectului, a eului și s-a găsit o posibilitate de a depăși filozofia antică și medievală, greaca și latină, orientată spre obiect. Când tema a

4 Vezi E. Hartmann, *Die Religion des Geistes*.

fost pusă în mod pur filozofic, a devenit inevitabil să se treacă prin dualismul ce nu existase la neo-platonul Eckhart, dar care se găsea la Böhme. Acestei faze de evoluție i-a corespuns filozofia lui Kant. Este analog cu trecerea, la Platon în gândirea greacă, prin dualism. Așa cum, după Platon gândirea filozofică a încercat să învingă dualismul și să treacă la monism, tot așa în ceea ce a urmat după Kant s-a produs același proces, care tindea să depășească dualismul și să creeze sisteme moniste.

Prin dualismul lumii sensibile și al lumii ideale, Platon a introdus o temă pe care filozofii greci ce au urmat s-au străduit s-o rezolve. Încă Aristotel, apoi Plotin și neoplatonismul au voit să depășească dualismul. Doctrina platoniciană a celor două lumii e transformată de Aristotel în doctrina monistă a unei singure lumi, în care se disting forma și materia, actul și puterea. Plotin e și el monist; la el totul vine de sus prin căi de emanații. În sistemul monismului această lume e desfășurarea unei alte lumi, care este immanentă. Platon consideră ființa ca un atribut al perfecțiunii, ca provenind din Bine, din Binele Suprem. Există în filozofia sa un viguros element etic, de aceea nu se poate numi ontologică în sensul strict al cuvântului. Dualismul și orientarea morală întotdeauna merg împreună. Aristotel a construit o etică ce a influențat și pe Sf. Toma d'Aquino, dar filozofia sa n-are orientare etică. Platon suferea de nedreptatea din lumea aceasta sensibilă; la Aristotel această suferință nu există deloc. La Plotin totul este absorbit de contemplația mistică. La neoplatonicienii Iamblichos, Proclus etc. există o încercare de restaurare mistică a păgânismului, ideile platoniciene devin zei. Pentru Platon, viața filozofului este

un exercițiu în vederea morții. Aristotel vrea să trăiască în această lume și în viața acestei lumi să aibă o confirmare a lumii superioare. Forma, actul constituie elementul superioare acționând în inferior, în materie, în putere. S-ar putea spune că Aristotel a fost un Hegel al filozofiei grecești, iar Plotin – Schelling al ei. Și ei au mers de asemenea de la dualismul platonician la monism. Nu se pot nega meritele lui Aristotel, nici importanța lui Plotin, cel mai mare filozof mistic, dar dezvoltarea platonismului spre monism a fost o soluție greșită a problemei, unitatea n-a fost atinsă.

Creștinismul a depășit și el dualismul lui Platon, dar recunoștea starea decăzută a acestei lumi și deci necesitatea trecerii prin dualism. În gândirea creștină apărea un element nou eshatologic care nu este suficient dezvoltat, dar care face imposibil orice monism în limitele acestei lumi obiectivate. Filozofia lui Platon era o filozofie generică (de genul *eidos*). De aceea problema persoanei și a individualității n-a fost pusă în limitele acestei filozofii. Platon era tulburat de multiplicitatea și de mobilitatea lumii sensibile. Dar mai supărătoare sunt obstacolele ei, necesitatea și impersonalitatea ei. Unitatea monistă nu este accesibilă pornind de la obiect și trecând prin obiect; e posibilă doar prin subiect și în subiect. Ca și Platon, Kant pleacă de la dualismul fenomenului și al lucrului în sine și, pentru o altă perioadă speculativă, de la dualismul naturii și al libertății. Acestea sunt temele dezvoltate de marii metafizicieni germani. Repet, s-a produs un proces de gândire analog celui produs la greci și care a fost o dezvoltare în sensul unui fals monism. Era îndepărtat lucrul în sine; subiectul, eul, eul universal devenea creatorul lumii. S-ar putea spune că metafizica

idealismă post-kantiană a admis subiectul transcendentă ca lucrul în sine. S-a produs o personificare a „conștiinței în general”. Cum spune Hartmann, lucrul în sine nu este înaintea, ci în urma conștiinței. Pe această bază apare o nouă metafizică. Idealismul german al lui Kant și al altora se deosebește de cel al lui Platon, se transpune în subiect, în lăuntric. Ceea ce constituie esențialul gândirii este cunoașterea ideilor (și nu ideile). La Platon ideile prefigurează lumea sensibilă, la Kant eul are același rol pentru lumea sensibilă. Cunoașterea condițiilor transcendente ale cunoașterii devine pentru idealismul german cunoașterea metafizică a ființei. Kant nu tindea spre o cunoaștere totală a naturii, pentru el lumea ca tot nu este dată în experiență; Hegel și Schelling aspirau la această cunoaștere.

La Kant și la Fichte există o puternică predominare a principiului moral. Cunoașterea morală de sine e la baza logicii lui Kant. Obligația morală creează eul. Absolutul e în această obligație. Omul e liber nu atât pentru că aparține naturii, dar ca aparținând rațiunii practice. Moralitatea nu depinde de obiect. Metafizica idealistă germană nu se ocupă de obiect, nici de lume, nici de ființă, ci de subiect, de rațiune, de gândire, de datorie. Monismul lui Fichte e un panteism etic: Fichte vrea să transforme lumea. La Kant metafizica libertății e dualistă, la Fichte devine monistă. La el nu mai sunt două lumi ca în gândirea indiană, ca la Platon, ca la Kant. Există doar o lume, prin eul universal. Libertatea de gândire nu există decât în ființele raționale. Actul spiritului de care suntem conștienți e numit libertate. Libertatea decurge doar din conștiință. Fichte afirmă

suveranitatea conștiinței. Lumea nu există decât în ordinea necesității. Voința mea e primordială, trebuie să acționeze prin ea însăși. Dar în opoziție cu monismul său, eul lui Fichte vede în lume o activitate reciprocă de voințe autonome, independente. Pentru metafizica germană, spre deosebire de cea latină, rațiunea în sine este în fond irațională. La Fichte eul își opune lui însuși non-eul și astfel capătă un conținut. Imaginația (Einbildungskraft) produce obiectele empirice.

Dar natura nu este decât un obstacol pentru eu. Raportul eului individual, empiric, cu eul absolut rămâne neînțeles. Aici e punctul slab al monismului lui Fichte. Care eu îndeplinește actul primordial? Fichte confundă creația lumii prin Dumnezeu cu actul omului. Nu distinge deloc infinitul bun de infinitul rău. Nesfârșita aspirație: iată ultimul cuvânt al lui Fichte. Spiritul este în măsura în care se realizează. Conștiința se bazează pe intuiția actului.⁵

Pentru Schelling, gândire și ființă sunt identice. Cel mai interesant pentru dialectica gândirii după Kant este în primul rând Schelling.⁶ Cunoașterea nu poate fi bazată pe obiect. Obiectul nu există decât pentru subiect, pentru cunoaștere, obiectul și subiectul există unul pentru altul. Necondiționatul nu poate fi un lucru: stă în absolut. Eul precede opoziția subiect – obiect. Fenomenul e condiționat de eul non-eu. Absolutul nu este fenomen, nici lucru în sine. Esența eului e libertatea. Aceasta este începutul și sfârșitul întregii

5 Nu este vorba aici de acel Fichte din perioada (scrierii) *Anweisung zum seligen Leben*, (a cărei traducere a apărut în 1944 în colecția *Philosophie de l'Esprit*).

6 În particular a sa *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*.

filozofii. Conceptul se raportează numai la obiecte. Eu nu este dat în concept. Contemplația intelectuală nu este îndreptată către obiect. Eu e singur, nu există pentru el alt eu. Eu, principiu fundamental al filozofiei, este Dumnezeu absolut. Kant a scris *Critica rațiunii pure* dar n-a deschis un drum care să ducă la altă metafizică a rațiunii. La Fichte, Schelling, Hegel, rațiunea devine divină. Numai așa dualismul trece la monism. Dar eu absolut nu este transcendent; transcendentă ar fi o ieșire din eu. Metafizica dogmatică vedea realitatea în non-eu, nu în eu. De la Kant se poate vedea realitatea metafizică doar în eu. Lucrul în sine nu este obiect, e subiect, și din acest motiv nu este lucru. La Schelling sursa cunoașterii de sine e în voință. Fără contemplație nu am cunoaște mișcarea. Libertatea se cunoaște numai prin libertate. Eu nu poate deveni eu decât prin tu. Schelling, filozof prin intermediul contemplării estetice, trece de la filozofie la *Naturphilosophie*, unind în acest fel *Critica puterii de judecare* a lui Kant, cu *Doctrina științei* a lui Fichte. Kroner are dreptate când spune că în Schelling, Spinoza a învins pe Kant. Tendința monistă duce spre Spinoza.

Hegel e idealistul cel mai consecvent și în el idealismul trece la un realism aparte. Vrea să revină la realitate și la concret prin dialectica conceptului. El transpune dinamismul vieții în gândire și concept, dă o nouă viață legii identității. La el, o contradicție gândită e o contradicție depășită (*Aufhebung*). Mișcarea este contradicția vie. „Numai ideea absolută este ființă, viață fără sfârșit, adevăr care se cunoaște și întregul adevăr”⁷. Rațiunea este adevăr care se descoperă sieși.

7 Vezi Hegel: *Logica*, partea a doua, secțiunea a treia, capitolul III.

Pentru Hegel, idealismul filozofic constă în a nu recunoaște finitul ca existent adevărat. Libertatea devine adevărul necesității. Rațiunea lui Hegel nu este rațiunea lui Kant. Gândirea, conceptul devin viața dialectică a Divinității, a Spiritului universal. Logica devine ontologie. Logica hegeliană studiază pasiunile trăite prin concept, studiază misterul conceptului. Primul în istoria gândirii umane, Hegel aduce dinamismul în logică, rupe cu domnia milenară a logicii aristotelice. În Hegel nu există nici cel mai mic dualism, dar la el contradicția e legea gândirii și a ființei. Înaintea lui Hegel, filozofia nu ignora dialectica, ea se găsea la Platon, Nicolaus Cusanus, Kant. Heraclit cunoștea deja antinomia. Antinomia, contradicția nu sunt absolut deloc slăbiciunea rațiunii, din contră sunt o mare cucerire a rațiunii, grație stabilirii limitei. *Docta ignorantia* a lui Nicolaus Cusanus e o cunoaștere superioară. Dialectica contradicțiilor se găsește la Zenon, Heraclit, Platon, Nicolaus Cusanus, la Jakob Böhme, Hamann, Kant. Dar spre deosebire de Nicolaus Cusanus și Kant, la Hegel identitatea contrariilor e atinsă prin desfășurarea dialectică. El introduce aici o noutate. Filozofia hegeliană e o filozofie a spiritului. Este afirmată întâietatea spiritului asupra naturii. În ea există o putere a spiritului. Spiritul este unitatea subiectului și a obiectului, a eului și a naturii, a gândirii și a judecării. Pentru monismul hegelian este esențial că spiritul se organizează pe sine ca religie, artă, stat, suflet, natură. De aceea pentru el există spiritul obiectiv, iar eu aici văd greșeala principală a lui Hegel și a doctrinei moniste a spiritului. Kroner insistă asupra faptului că Hegel iraționalizează conceptul și astfel introduce iraționalul în istoria gândirii filozofice.

Dialectica e neliniștea și viața conceptului. Dar neliniștea încetează, contradicția e depășită, procesul dialectic ia sfârșit printr-o sinteză superioară.

{ Or aici a eșuat Hegel. În dialectică se dezvoltă mișcarea proprie a gândirii, dar se împlinește în limitele lumii acestora obiective. Contradicția dispare, dar nu duce la sfârșitul acestei lumi. Kroner neagă totuși faptul că Hegel a fost un panlogist. Totul este spirit, lumea se spiritualizează. Pentru universalismul hegelian adevărul este un tot și propozițiile izolate sunt adevărate doar ca parte a totului. Spiritul se opune naturii. Rațiunea absolută poartă în sine contrariul său. Absolutul depășește opoziția dintre interior și exterior. Contrariile sunt identice. { La Hegel se produce o auto-alienare a spiritului și acest lucru e poate cel mai remarcabil la el. Dar monismul universal hegelian ar eșua în faptul că la el absolutul se realizează sub forma unei necesități absolute. De aceea Hegel poate spune ce vrea despre libertate, nu o cunoaște. Hegel afirmă identitatea spiritului și a filozofiei sale, filozofia hegeliană. Este cel mai redutabil orgoliu filozofic pe care îl cunoaște istoria filozofiei. Kroner vorbește de caracterul eshatologic și profetic al idealismului german: este ceva adevărat aici. În metafizica germană există un scop, un efort către o împlinire finală. Dar această împlinire e gândită într-o manieră imanentă, în limitele acestei lumi în care se dezvoltă definitiv spiritul, pe calea evoluției dialectice. Păcatul fundamental al acestei metafizici idealiste consta într-un monism imposibil între limitele lumii noastre căzute în anti-personalism, în falsă concepție despre libertate. Kant vedea mai corect datorită dualismului său, metafizicii libertății lui, personalismului său etic. Pentru Hegel ideea este superioară în toate; dar peste idee este ființa vie.

Pentru Hegel istoria e peste totul, istoria în care se manifestă mersul victorios al spiritului universal. Studiază viclenia rațiunii în istorie; nu înțelege conflictul dintre persoană și istorie, pentru el istoria e fără tragedie; el este optimist.

Mai există o altă concluzie, pe care o extrage Schopenhauer din Kant. El păstrează lucrul în sine de la Kant și-n aceasta are dreptate. Înțelege altfel obiectivarea, nu în mod optimist și evoluționist, și-n aceasta are de asemenea dreptate. Dar ajunge la monism pe o cale opusă, la un monism de tip hindus; ca și gândirea hindusă nu înțelege deloc istoria. Filozofia indiană e monistă în măsura în care afirmă că pluralitatea lumii de aici e iluzorie.⁸ Este un monism de alt tip decât al lui Hegel. Hegel e tipic european, unește spiritul german și cel elenic. Idealismul german dezvoltă tema kantiană în sensul unei metafizici moniste și manifestă un geniu filozofic creator; neo-kantianismul din contră dezvoltă completa negare a metafizicii și, sub influența scientismului din epocă, destăinuie decadența puterii de creație filozofică. Dar în fond toți îl „desfigurează” pe Kant, nimeni n-a fost fidel metafizicii kantiene a libertății, care implică dualismul. Hermann Cohen, cel mai consecvent și mai extrem neo-kantian, afirmă panmetodismul, la el adevărul fiind metodă și ideea fiind datorie. Un alt neo-kantian, Rickert, neagă dualitatea lumii, recunoscută de Platon și Kant. Dar există mult adevăr în doctrina sa conform căreia cunoașterea e mai ales evaluare și numai judecata de valoare poate fi falsă sau adevărată. Pentru el *a priori* este o formă a rațiunii cu o semnificație

8 Trebuie să facem precizarea că în filozofia hindusă erau și sisteme pluraliste. Dar monismul era dominant. Vezi R. Grousset: *La philosophie indienne*.

transcendentală și nu o realitate psihică. Aceasta aparține neokantianismului, dar până la urmă, filozofia valorilor devine o nouă scolastică și există în ea ceva sterilizant. Fenomenologia riscă și ea să se convertească într-o scolastică de același gen. S-a afirmat despre Kant că nu a fost metafizician, că a redus filozofia numai la teoria cunoașterii și la etică. Această gândire cere o revizuire categorică. La Kant motorul a fost metafizica, el vroia să apere lumea libertății de puterea lumii fenomenale.

Dualismul lui Kant nu poate fi depășit prin ideea monistă a dezvoltării universale a spiritului. Spiritul (numenul) nu se descoperă și nu se dezvoltă în procesul universal și istoric (fenomene) continuu, neîntrerupt, ci doar irumpe în lumea fenomenală „obiectivă”, și atunci libertatea spiritului răstoarnă necesitatea lumii. Kant se contrazicea, dar în fond, avea mai multă dreptate decât Fichte, Schelling și Hegel. Evoluționismul (chiar spiritual, nu numai naturalist) e la fel de fals ca și monismul. Optimismul acestui monism evoluționist nu este deloc justificat prin realul proces universal și istoric. Nu există spirit obiectiv ci numai o obiectivare a spiritului, ceea ce înseamnă o deformare, o auto-alienare, o adaptare a acestui spirit la datul cosmic al lumii. Spiritul care este libertate se obiectivează în procesul istoric, în civilizație, dar nu se descoperă, nu se manifestă în existențialitatea sa. Focul creator al spiritului se răcește. Obiectivarea e o răcire. Vom vedea că dualismul lui Platon și, mai ales, dualismul lui Kant pun o problemă eshatologică: monismul nu este posibil decât în perspectiva eshatologică. Există trei moduri de a depăși dualismul și de a atinge unitatea. Sau consideri lumea fenomenală, sensibilă, multiplă,

mobilă ca iluzorie; adevărata cunoaștere nu poate fi decât cunoașterea lui Brahman, și această cunoaștere e posibilă pentru că Atman, subiectul cunoașterii, este identic lui Brahman. Sau consideri că lumea spirituală, numenală se desfășoară și se dezvoltă în această lume fenomenală; natura și istoria sunt etape în descoperirea ce o face spiritul asupra lui însuși. Dar acesta e un evoluționism metafizic ce se poate transforma în materialism. Sau vezi numai breșele făcute de spirit și libertate în această lume fenomenală, adică refuzi să-i admiți un proces continuu, vezi o întrerupere, unești unitatea monistică sfârșitului acestei lumi a fenomenelor și Împărăției lui Dumnezeu. Aici, în acest mod de gândire și trăire, sfârșitul lumii și venirea acestei Împărății nu sunt gândite numai ca fiind într-un dincolo; atingem sfârșitul în orice act creator al spiritului, Împărăția lui Dumnezeu vine imperceptibil, numenul acționează în fenomene, dar aceasta nu este o neîntreruptă evoluție și nu este supusă unei necesități dirijate de o lege. Primele două maniere de a depăși dualismul mi se par defectuoase, numai a treia este adevărată. Monismul este o erezie monofizită, negarea existenței a două naturi, a două principii, a lucrării lui Dumnezeu și a unui act creator uman care răspunde lui Dumnezeu. } Credința nu este posibilă decât admitând dualismul lumii văzute, care constrânge, și al lumii nevăzute, lume deschisă libertății. Prin Kant au fost date fundamentele unei adevărate metafizici. În afirmația idealismului german, după care Dumnezeu este datorie, iar procesul universal și istoric este devenirea lui Dumnezeu, există, cu toată eroarea religioasă și metafizică a acestei doctrine, o

parte de adevăr. Este adevărat că Dumnezeu este valoare supremă, absolut superioară, adevăr, frumusețe. Dumnezeu nu este realitatea în același sens și același mod ca realitatea lumii naturale, El este spirit și nicidecum ființă.

3

De la Kant la Max Stirner, la Marx și la Nietzsche, trecând prin Hegel și Feuerbach, Germania secolului al XIX-lea a produs geniala dialectică a idealismului. Nu a fost numai o dialectică logică, un simplu proces de gândire, ci a fost un proces viu, existențial, desfășurat printr-o multitudine de contradicții. Filozofia kantiană e o revenire la filozofia eului, a subiectului, opunându-se filozofiei lumii, a obiectului; ceea ce implică dualismul fenomenului și lucrului în sine, ordinii naturale și libertății. Fichte se adâncește în subiect și actul său creator; e îndepărtat lucrul în sine, eul e reprezentat ca Eu Divin și subiectul atinge monismul. Kant face deosebire între ființă și datorie. La Fichte datorie absoarbe ființa. Din contră, la Schelling și Hegel datorie e absorbită. Schelling (în ultima sa filozofie) revine spre obiect, spre Spinoza. Dialectica subiectului și obiectului la Hegel atinge apogeul, descoperă devenirea ca identitate a neființei și ființei. Conceptul devine ființa unică, supraviețuiește agitației vieții și pasiunilor dialectice. Procesul universal este dezvoltare dialectică, permite spiritului să se descopere. De aceea realitatea e rațională și numai raționalul este realitate. E un monism ce nu se mai poate numi filozofia eului, a subiectului. Spiritul universal absoarbe complet persoana, o transformă în instrumentul său. Viclenia rațiunii folosește în istorie

persoana umană și orice cale individuală. Hegel tinde spre concret și a atins culmile abstracției în care existența umană dispare. El nu face loc cu adevărat concretului decât în *Fenomenologia Spiritului*.

Pe o cu totul altă cale pornește Schopenhauer de la Kant. Mai întâi, rămâne fidel dualismului kantian al fenomenului și lucrului în sine. Dar prin subiect descoperă singurul principiu metafizic al voinței și în acest mod ajunge la monism, în care dispare omul ca personalitate, individualitate. Filozofia lui Schopenhauer e mai concretă din cauza contradicțiilor extreme: ea nu suportă critica logică, tocmai din cauza existențialității sale mai profunde. Dar Schopenhauer e în afara drumului parcurs de Idealismul german. Suprasaturată de sistemele metafizice, Germania cunoaște apoi o reacție violentă a gândirii contra metafizicii în general, ea revine către realitate, o realitate concretă care dispăruse, o realitate chiar materială. Hegelianismul trece dialectic la contrariul său și creează materialismul dialectic. A fost posibilă trecerea de la Hegel la materialism; aceeași trecere nu s-ar fi putut face pornind de la Kant. Au apărut Feuerbach, apoi Marx, pornind tot de la Hegel. Filozofia subiectului, care a afirmat întâietatea conștiinței asupra ființei, duce la afirmarea primatului ființei asupra conștiinței și la extremul obiectivism. Așa s-a realizat dialectica destinului gândirii. Feuerbach avea nostalgia omului dispărut. În antropologia sa a avut presentimentul unei posibilități a filozofiei existențiale⁹. Nu numai că înclinația materialistă a lui Feuerbach nu este necesară antropomorfismului său, dar contrazicându-l evident este o amenințare, pentru o nouă dispariție a omului.

9 Vezi în special: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*.

Omul poate dispărea în idee, în concept, în gândirea abstractă, dar mai mult, în materie, într-o societate determinată economic, în viața speciei. La Feuerbach religia umanității e o religie a speciei nu a persoanei.

Cu Max Stirner dialectica atinge maximum de individualism și de anarhie. Filozofia eului devine zeificarea eului izolat. Stirner se revoltă contra ideii de umanitate, contra puterii speciei asupra individului.

Întreaga lume e proprietatea unicului și nu este nimic peste unic, iar acesta refuză să fie parte din orice, parte din lume și societate, nu există nimic care să nu-i aparțină. Există o mare parte de adevăr aici, dar exprimat într-o falsă și slabă filozofie. La Stirner se pot găsi motive din mistica germană, ecouri din doctrina Renașterii asupra omului ca microcosmos și dezvoltarea până la limita extremă a unui aspect din idealismul german. Fichte vorbea de eul de la începuturi, suveran, neindividual, universal. Stirner identifică definitiv eul individual – eului universal și vorbește de caracterul său primordial și suveran, de refuzul de a se supune la orice și oricui. Eul, care nu vrea să cunoască alt eu, fie că este vorba de Eul Divin, fie de alte euri umane, ajunge sigur la Stirner, acesta e un inevitabil moment dialectic. Gândirea trebuia să treacă prin această experiență, era una din limitele ei. Dacă nu există Dumnezeu, eul este Dumnezeu, nu eul în general, nici omenirea în eul meu, ca la

Feuerbach, ci eul meu izolat și unic. Dincolo e abisul. Dar pe ce se bazează pretensiile acestui eu? El nu se manifestă decât ca fenomen natural, dependent complet de mediul natural și social, ca parte infimezimală a acestei lumi. Anarhismul lui Stirner e suspendat în vid.

Într-o cu totul altă direcție a avut loc dezvoltarea dialectică de la Hegel și Feuerbach la Marx, nu către un individualism limită, ci spre un colectivism maximum. Lumea muncii, colectivitatea socială e recunoscută ca unică și totul este considerat ca proprietate a sa. La Stirner personalitățile umane concrete au dispărut în pretențiile universale ale Unicului, individualismul limită absoarbe individul care pierde orice sprijin. Nu e nici o diferență între a spune că nu există nimic și nimeni în afară de mine însumi și a spune că nu exist. La Marx persoana umană concretă a dispărut în pretențiile universale ale colectivității sociale, ale societății perfecte a viitorului. Și unul și celălalt sunt antipersonaliști. Așa se revelă spiritul antipersonalist al lui Hegel și al monismului; Marx a pornit de la umanism și primele lui teme sunt umaniste; în primele lucrări se revoltă în numele demnității umane contra procesului de dezumanizare propriu capitalismului. Dar mai târziu, umanismul lui Marx trece la antiumanism.

Cea mai extremă, cea mai îndrăzneță manifestare a acestui fenomen a fost filozofia lui Nietzsche. Apariția ei este importantă nu numai ca fenomen de gândire, dar și ca fenomen existențial în istoria umanității europene. Nietzsche a fost un om rănit de tema creștină, dar se îndepărtează de morala evanghelică și de morala umanistă, predică morala stăpânilor, se răzvrătește contra universalismului logic și obligației morale universale, contra dictaturii logicii și a eticii, zeifică forța vitală și voința de putere. Descoperă lumea dionisiacă, lumea pătimașă și tragică ce nu vrea să cunoască fericirea ca „cei din urmă oameni”. Nietzsche vrea să fie exclusiv omul acestei lumi, fidel pământului.

Dar tema lui e religioasă și gândirea sa este determinată de pasiunea religioasă. Ideea supraomului este o idee de ordin religios, în ea dispar Dumnezeu și omul și apare un al treilea. Așa se realizează dialectica umanismului trecând la perioada sa de luptă contra lui Dumnezeu. Este ceea ce ne demonstrează într-un mod genial Dostoievski, la care apare deja tema lui Nietzsche. Important din punct de vedere filozofic e faptul că la Nietzsche atitudinea față de adevăr se schimbă radical. Adevărul e construit prin voința de putere, este o criză a ideii de adevăr căreia filozofii îi rămăseseră credincioși. Pragmatismul a banalizat și popularizat ideea lui Nietzsche despre adevăr, privit ca rezultat în lupta pentru putere, ca instrument de forță vitală. Este foarte important de constatat, spre înțelegerea lui Nietzsche, că el nu tindea la realizarea, la victoria finală a voinței de putere, voința lui de putere nu creează imperii; dorea doar să trăiască ascensiunea și extazul în lupta pentru putere. Mai apoi se putea produce pierzania. Pateticul lui se lega de *amor fati*.

Dar în dialectica gândirii germane din secolul al XIX-lea, Fichte, Hegel, Feuerbach, Stirner, Marx, Nietzsche erau antipersonaliști, deși în diverse feluri, ei nu au putut salva valoarea persoanei. Nu se poate nega genialitatea acestei gândiri și importanța sa existențială. Aceasta era o înflorire a ereziei monofizite, admiterea unei singure naturi și a unui singur principiu, absorbția omului, a persoanei umane în eul universal, dezvoltându-i-se pe sine ca spirit universal, ca neam uman, Unic, colectivitate socială, supraom și voința lui de putere. Această gândire pregătea căile unei filozofii existențiale și personaliste, dar nu o putea constitui încă: se găsea în alt moment dialectic. Meritul său e apropierea de problemele finale și

atingerea, simțirea eshatologiei. Întoarcerea la Kant, care s-a produs apoi cu neo-kantienii, a fost trecerea într-o zonă medie, a fost un fenomen puțin important, care reflecta predominarea scientismului, pe când la Kant s-a dezvoltat posibilitatea unei filozofii existențiale și personaliste, care era singurul mod de ieșire din criza gândirii filozofice. Sub criza acestei gândiri este ascunsă criza vieții. Se va vedea că prin expresia *filozofie existențială* nu înțeleg filozofia lui Heidegger, nici a lui Jaspers, pe care-i stimez, dar filozofiile lor nu le consider ca filozofii existențiale.

La filozofii francezi din secolul al XIX-lea nu există profunzimea metafizică, nici imaginația filozofică creatoare a filozofilor germani. În gândirea franceză nu s-a dezvoltat o atât de genială dialectică, această gândire e mai fragmentară și individuală, nu atinge problemele limită, finale, nu este eshatologică, în ea nu se întredeschide privirilor noastre destinul viu al omului. Dar există la gânditorii francezi o mai mare finețe psihologică, la ei nu sunt aceleași abisuri, ei nu se află sub puterea vrăjii moniste, la ei se exprimă mai mult tendințele personaliste (comparați Maine de Biran cu Fichte, sau în alt domeniu Proudhon cu Max Stirner și Karl Marx). Filozofia franceză din secolul al XIX-lea a pus, mai ales, problema libertății pe care nu a înțeles-o ca Hegel, care o considera rodul necesității. Această filozofie este mai mult antropologică decât cosmologică. Maine de Biran, elvețianul Secrétan, Renouvier, Lequier, Boutroux luptă contra determinismului și apără filozofia libertății. Din când în când, ca urmare a tendinței antropologico-psihologice, problema libertății e confundată cu problema școlii tradiționale a liberului arbitru. Dar independența omului este apărată în fața

necesității cosmologice. Metafizica germană își reprezintă viața ca un mister cosmic. În acest mister persoana umană dispăre ușor. Filozofia franceză este mai aproape de Kant, deși adesea acesta e înțeles într-o manieră prea psihologică. Determinismul universal al lui Hegel, în care sunt identice libertatea și necesitatea, îi este străin acestei filozofii. Renouvier a criticat hegelianismul cu un spirit deosebit de pătrunzător. În măsura în care filozofia franceză e raționalistă, raționalismul său e mărginitor. Nu se produce iraționalizarea rațiunii ca la Hegel. Gândirea filozofică franceză păstrează echilibrul căii de mijloc. Nici Stirner, nici Marx, nici Nietzsche nu s-ar fi putut naște în Franța. Critica filozofilor francezi făcută libertății este adesea justă, dar nu se simte în ea realizarea unui destin. La Heidegger se simte ceva fatal. La Bergson nu.

Geniul englez s-a exprimat mai ales în literatură și poezie, nu și în filozofie. Problemele limită și abisurile limită s-au desfășurat numai în gândirea germană și rusă. Dar tendința rusă spre o filozofie limită și eșhatologică s-a manifestat mai puternic la marii scriitori ruși decât la filozofii de profesie. Ea se poate găsi la Dostoievski și Tolstoi, în vâltoarea nihilismului rus, la Leontiev, Feodorov, Soloviev (la acesta într-o formă amestecată), la câțiva gânditori de la începutul secolului XX. Gândirea noastră creatoare filozofică avea o culoare religioasă, exprima nostalgia împărăției lui Dumnezeu, imposibilitatea împăcării cu lumea aceasta. Problemele fundamentale nu erau ale teoriei cunoașterii, ale logicii, ale metafizicii abstracte, ci ale filozofiei istoriei, filozofiei religiei, ale eticii. Se pot descoperi temele specific rusești – consider ca teme de acest gen pe

cea a Divino-umanității și tema eshatologică, tema sfârșitului istoriei. Critica acerbă a raționalismului e legată de înțelegerea cunoașterii ca act al spiritului integral la care iau parte toate forțele spirituale din om, nu numai din omul individual ci și din omul comunitar. La filozofia istoriei s-a adăugat problema specific rusă a conflictului personalității cu istoria lumii și cu armonia lumii. Această temă a fost exprimată cu genialitate de Dostoievski. Problema teodiciei e prezentă în toată gândirea rusă, domină sufletul rusesc, ea se poate găsi în anarhismul și socialismul rus. Polul opus este înăbușirea personalității în etatismul rusesc și în formele pe care le-a luat marxismul rus. La Bielinski exista totodată și o revoltă a personalității contra spiritului din lume și a istoriei lumii, a armoniei lumii și o nouă supunere a personalității față de societatea armoniei sociale viitoare. Ideea despre Divino-umanitate, dezvoltată mai ales de Soloviov și de filozofia religioasă de la începutul secolului XX, înseamnă o compenetrație și o unire a două naturi, natura divină și natura umană, salvându-se deosebirile și autonomia lor. Doctrina Divino-umanității implică aceeași măsură între Dumnezeu și om, o prezență în om a principiului divin, dar neadmițând totuși o identitate monistă. Procesul teandric nu s-a produs numai în persoana Dumnezeului-om, el trebuie să se realizeze și în omenire, în societatea umană. La Soloviov, doctrina Divino-umanității avea un caracter prea evoluționist și optimist; ea era prea puțin eliberată de influențele lui Hegel și Schelling. Dar acesta este doar un fapt accidental. Însăși cunoașterea poate fi înțeleasă ca proces Divino-uman în care acționează două principii.

Iar aceasta va fi diferită de concepția monistică a cunoașterii după care ar fi sau un proces divin (Fichte, Schelling, Hegel) sau, mai curând, un proces exclusiv uman (pozitivism). Și în gândirea rusă s-a pregătit posibilitatea unei filozofii existențiale. Problematika lui Dostoievski, antropologismul său au aici cea mai mare importanță.

4

Descoperirea rațiunii de către filozofia greacă a fost un eveniment considerabil în istoria cunoașterii. Omul a descoperit în el însuși forțe care mai înainte dormitau; el pune stăpânire pe rațiunea sa și astfel aceasta devine independentă. Viața emotivă a omului depindea de impresiile pe care le primea din lumea sensibilă, gândirea era sub puterea exclusivă a concepției mitologice despre lume și a tradiției. Or rațiunea se eliberează și eliberează, îmbogățește omul și în același timp îl sărăcește. Filozofia a crezut că rațiunea îl ridică până la lumea ideilor, la lumea numenelor, Kant însă se îndoia de aceasta. Dar aproape toți filozofii au rămas credincioși convingerii că a cunoaște e un act pur intelectual, că există o rațiune universală, că întotdeauna rațiunea este un singur și același lucru, și întotdeauna e fidelă naturii sale. În realitate, cunoașterea poartă un caracter emotivo-pasionat, e o luptă spirituală pentru sensul vieții; nu-i deloc în cutare sau cutare direcție și școală, ci se găsește la orice adevărat filozof, chiar dacă acesta nu o mărturisește. Cunoașterea nu este o repetare rece a realității. Importanța filozofiei e determinată de tensiunea pasionată a omului-filozof

prezent înapoia cunoașterii, prin tensiunea voinței către adevăr și sens. Omul întreg cunoaște. Dilthey, unul din predecesorii filozofiei existențiale, spune, și are dreptate, că gândirea e o funcție a vieții. Omul întreg și nu rațiunea creează metafizica. Nu trebuie afirmată autonomia intelectului, ci autonomia spiritului, autonomia ființei ce cunoaște ca ființă întreagă. Gândirea nu poate fi separată de cel care gândește, acesta nu poate fi rupt de experiența colectivă a fraților săi întru spirit. Ființa cunoscătoare în rezultatul cunoașterii poate atinge răceala obiectivă a expresiei, dar aceasta e un proces secundar de obiectivare, primordială este intuiția omului ca existent, aflător în plenitudinea existenței. Omul cunoaște mai mult emotiv decât intelectual și e o totală eroare să se gândească – cunoașterea emotivă e „subiectivă” în sensul impropriu și cunoașterea intelectuală „obiectivă” în sensul propriu, oricum aici e o terminologie inexactă. Pătrunderea în obiectul cunoașterii, în orice caz, are un caracter mai mult emotiv decât intelectual. Intuiționismul lui Bergson și Scheler n-are un caracter intelectual, nici a lui Schelling – nu mai spun de Nietzsche. Cunoașterea pur intelectuală și discursivă creează o lume obiectivată fără contact cu realitatea. Rolul decisiv în cunoaștere nu aparține procesului logic al gândirii – care are caracterele de instrument și nu domină decât pe jumătate – ci tensiunii emoționale și volitive legate spiritului total, integral. Cunoașterea este creație și nu reflectare pasivă a obiectelor, iar orice creație include în sine cunoașterea. Intuiția nu este doar viziunea obiectului, ci și pătrunderea creatoare în sens. Mai mult chiar, existența sensului implică o stare creatoare a spiritului.

Filozofia fenomenologică pretinde pasivitatea subiectului, filozofia existențială din contră, activitatea și pasiunea sa. Lumea „ideală” a numenelor implică această activitate și pasiune a spiritului, nu este o lume congelată și fără mișcarea vieții. Actul cunoașterii e transcendență, ieșire în afară de ceea ce se închide, urcuș spre înălțimi. Nu putem gândi transcendentul decât pentru că există o transcendență. Dar aceasta e o tensiune a întregii ființe, a progresului ei, a putinței ei de extaz. Căutarea unei metafizici deplin conforme științei, a unei metafizici care ar fi o știință severă și obiectivă e sinonimă căutării unei fantome. Metafizica nu poate fi decât o cunoaștere a spiritului, în spirit și prin spirit, în subiect, creând valori spirituale, transcenzând nu către obiect ci într-o deosebită profunzime care se dezvăluie. Metafizica este empirică în sensul că este bazată pe o experiență spirituală. Ea este simbolica acestei experiențe. Cunoașterea filozofică e mai mult o cunoaștere prin imagini decât o cunoaștere prin concepte. Conceptul are doar o importanță secundară. La Hegel nu are rolul său tradițional logic, ci capătă o semnificație nu numai metafizică, dar aproape mistică. Elementul principal, hotărâtor la filozof, nu este deloc ceea ce afirmă pentru folosul obiectiv. Niciodată cel ce cunoaște n-a descoperit adevărul cu ajutorul acestui aparat logic prin care se străduiește să convingă pe alții. Cunoașterea filozofică e o cunoaștere a adevărului și nu a ființei. Or cunoașterea adevărului este un urcuș al spiritului către adevăr, o înălțare și o pătrundere în adevăr.

Dar cunoașterea comportă o latură socială căreia nu i se dă suficientă atenție. Cunoașterea e

formă de comunicare și relație între oameni. În același timp, este mai ales poziția celui ce cunoaște nu față de altul sau de alții, ci față de adevăr, față de această realitate primară pe care filozofii o numeau „ființă”. Cunoașterea omului și mai ales cunoașterea filozofică depinde de treapta spirituală a oamenilor, de amplitudinea conștiinței lor; aici joacă un rol imens formele comunității și relațiile oamenilor între ei. Cunoașterea filozofică are un caracter personal și cu cât e mai personală, cu atât e mai importantă. Dar acest caracter personal al cunoașterii nu înseamnă o izolare a persoanei. Aceasta cunoaște în comunitatea și relația cu lumea și cu oamenii, se unește experienței lumii și gândirii din lume. Cunoașterea e și personală și socială. Aici joacă un rol imens treptele, gradele comunității spirituale¹⁰. Toate acestea decurg din adevărul fundamental după care cunoașterea e antropologică, ceea ce nu implică nici un relativism.

Cel mai mare adevăr din teoria cunoașterii este că însuși cunoscătorul este existent, el însuși e „ființă” și nu se poate recunoaște sensul lumii decât în subiect, adică în existența umană, și nu în obiect. Într-aceasta constă și adevărul filozofiei existențiale. Ca să nu fie naiv și înconștient antropocentrică, filozofia trebuie să fie conștientă și critică. Filozofia este antropocentrică, dar filozoful trebuie să fie teocentric. Înțelegerea misterului lumii din existența umană este posibilă doar pentru că omul e microcosmos și microteos. Nu există

¹⁰ Am scris mult despre acest subiect. De văzut mai ales cartea mea: *Cinq méditations sur l'existence* (Aubier).

cosmos în lumea obiectivă a fenomenelor, nu există Dumnezeu în ordinea obiectivă a lumii; cosmosul este în om, Dumnezeu este în om; prin om se poate ajunge într-o altă lume. Apărătorul teoriei umaniste a cunoașterii, F.S. Schiller, consideră cu justete că s-a produs o depersonalizare și dezumanizare a cunoașterii și că sunt necesare personalizarea și umanizarea acesteia¹¹. Omul este măsura lucrurilor, dar există o măsură superioară omului. Poate Sf. Augustin a fost primul care s-a îndreptat spre filozofia existențială a subiectului. El va pune principiul experienței interioare, a propriei certitudini a conștiinței. A recunoscut îndoiala ca sursă a autenticității și dovada existenței sale. Pentru el sufletul era persoană integrală. Teoria unei dezvoltări determinate de legi, și astfel cognoscibilă, nu ține cont de iruperea individualității. Se poate considera ca neîndoielnic că evaluarea ce are un rol atât de mare în cunoaștere este făcută, mai ales, de sentiment și nu de intelect. Nietzsche, care filozofa „cu lovituri de ciocan”, spune că filozoful trebuie să poruncească și să legisla. Aceasta înseamnă că în cunoașterea filozofică se produc o nouă apreciere a valorilor și o creație de valori. Filozofia caută o fisură pe unde să scape din sclavia acestei lumi și să treacă în altă lume, într-o viață perfectă, liberă, la o eliberare de chinul, de urâtul pe care le dă această lume. Efortul spre o cunoaștere obiectivă e iluzoriu, în tot cazul e o eroare terminologică.

Nu poate exista cunoaștere fără pasiune și, nu a existat niciodată la adevărații filozofi; se găsește

11 F.C.S. Schiller: *Etudes sur l'humanisme*.

numai în tezele lipsite de darul creator. Cunoașterea cea mai lipsită de pasiune e la Spinoza. Pasiunea intelectuală poate fi sursa unui *transsensus* al cunoașterii. Cel mai mare dintre toți filozofii, Platon, era un filozof erotic. Exista o atracție erotică la raționalistul Spinoza, la panlogistul Hegel. Nu vorbesc de filozofi ca Kierkegaard sau Nietzsche. Filozoful e un îndrăgostit de înțelepciune. În adevărata filozofie, dintâi se găsește un eros al adevărului, există o atracție erotică a infinitului și a absolutului. Creația ^{it} filozofică este o beție a gândirii. Cunoașterea filozofică e fondată numai pe experiență, pe experiența spirituală, iar actul cunoașterii e îndeplinit în ea de spiritul integral. Cunoașterea este amară, dar este eliberatoare. Cunoașterea filozofică este chemată să elibereze omul de puterea lumii obiectivate, de insuportabila ei sclavie. Nu voința de putere, ci voința de sens și de libertate animă cunoașterea filozofică. Metafizica e imposibilă ca sistem de concepte. Este posibilă doar ca simbolică [‡] a experienței spirituale. Lupta subiect-obiect, libertate și necesitate, sens și non-sens, în limbaj metafizic e o luptă simbolică ce dă în „acesta” semnele „celuilalt”. În spatele finitului e ascuns infinitul care se face presimțit prin indici. Profunzimea din eul meu e cufundată în infinit și eternitate, și numai stratul superficial al eului meu este luminat de conștiință, e raționalizat, recunoscut pe baza opoziției subiect-obiect. Dar semnele vin din profunzime: aici se află lumi întregi, se află toată lumea noastră și destinul său. N. Hartmann are dreptate atunci când spune că problema cunoașterii este o problemă metafizică; Heidegger are și el

dreptate atunci când spune că noi percepem existențialul ca înțelegere de noi înșine. Dar ce este adevărul? Iată întrebarea eternă. Răspunsul evanghelic la această întrebare are și o valoare filozofică.

5

Cunoașterea filozofică nu se reduce numai la cunoașterea ființei, la răsfrângerea realității în cel ce cunoaște. Scopul său e de a cunoaște adevărul, de a găsi sensul, de a da sensul realității. De aceea cunoașterea filozofică nu este o reflectare pasivă: e o pătrundere activă, o victorie în lupta contra nonsensului realității universale. Nu vreau să cunosc realitatea, ci adevărul realității. Nu pot cunoaște acest adevăr decât pentru că în mine însumi, în subiectul cunoscător, există un izvor al adevărului și este posibil să particip la acest adevăr. Faptul că în fața mea e un birou și eu scriu cu un toc pe hârtie nu este adevărul, ci este o percepție sensibilă și constatarea unui fapt. Problema adevărului se pune în acțiunea mea de a scrie. În obiect nu este nici un adevăr, adevărul e doar în subiect. Adevărul nu privește lumea fenomenală, ci lumea numenală a ideilor. Adevărul e un raport, dar nu un raport între subiect și obiect, o reflectare a obiectului în subiect. Este imposibil de înțeles adevărul în spiritul realismului gnoseologic sau, în orice caz, dacă acesta e un realism, e un cu totul alt realism. Adevărul are două semnificații: e un adevăr ca o cunoaștere a realității și e un adevăr ca însăși realitate. Adevărul nu e doar idee, valoare, ci și existență, existent. „Eu sunt Adevărul”. Adevărul nu-i ceea ce există, este sensul;

Logosul existentului. Iar acest sens este existentul și ceea ce există. La Heidegger adevărul există doar în măsura în care există *Dasein*. Adevărul nu există în afara și deasupra noastră; este posibil pentru că noi suntem în adevăr. Heidegger gândește că adevărul absolut este o urmă de teologie creștină. Dar în realitate Creștinismul trebuie tocmai să nege adevărul în afara existenței și a existentului. Adevărul e act creator al spiritului în care se naște sensul universului. El este deasupra realității care ne zdrobește, deasupra lumii reale, dar deasupra, peste ea există Dumnezeu, sau mai corect: Dumnezeu este Adevărul.

Materialismul, ca și pragmatismul consecvent, trebuie să-l nege. Marx, legat încă de idealismul german, e nehotărât. Lenin e candid. Dar fiii lor ca și ai lui Nietzsche renunță la adevăr. Numai Nietzsche a îndrăznit să recunoască adevărul ca iluzie născută din voința de putere. Dar mai recunoaște și caracterul aristocratic pe care-l neagă vulgarizatorii lui. În adevăr, există un aristocratism al ideii și al sensului. Dar ideea și sensul nu pot fi despărțite de ființă și de viață. Adevărul este sensul a ceea ce există, sensul este adevărul acestui existent. Este ceea ce exprimă doctrina Logosului care nu este legată limitelor platonismului și ontologiei statice. Adevărul, sensul se nasc din eternitate în Dumnezeu, Existentul. Și această naștere se repetă în fiecare existent, ei i se unește apariția persoanei. Aceasta nu este rodul unui proces generic, ci al sensului, al adevărului. În adevăr există un universalism concret care nu numai că nu este opus persoanei, dar îi implică existența sa. Adevărul nu este o reflectare a lumii așa cum e ea și cum se reprezintă; este luptă contra obscurității și răului din lume.

Cunoașterea adevărului este apariția spontană a luminii (Logosului) în existență (în ființă) și acest proces se operează în adâncul ființei, fără ca aceasta să i se opună. Folosesc cuvântul „ființă” într-un sens convențional până la o cercetare mai amplă asupra fondului problemei ființei. Adevărul nu este deloc cunoașterea obiectului, el este victoria asupra obiectivării, adică a iluziei, asupra caracterului iluzoriu al ființei obiective. Adevărul nu reflectă absolut nimic, după cum nimic nu este reflectat de realitatea spiritului. Adevărul este spiritual, este în spirit și este victoria spiritului asupra obiectivității nespirtuale a lumii, a lumii lucrurilor. Spiritul nu este epifenomen a ceva: totul este epifenomen al spiritului. Adevărul este trezirea spiritului în om, unirea cu spiritul.

Se poate înțelege că tot ce s-a spus se referă la Adevăr și nu la adevăruri, la acele adevăruri parțiale și relative pe care le descoperă știința în lumea naturală a fenomenelor. Ce este numenal în adevăruri ca acestea: „Doi ori doi fac patru” sau „Toate corpurile se dilată prin încălzire”? Se descoperă vreun sens în aceste adevăruri? Există un Adevăr cu majusculă și un adevăr cu minusculă. Faptul acesta cere o explicație. Toate micile adevăruri parțiale primesc lumina lor de la marele Adevăr integral, toate razele luminoase provin de la soare. Filozofii au exprimat divers aceasta în doctrinele despre Logos, despre rațiunea universală, despre valoarea universală a cunoașterii transcendente. Dar această cunoaștere e mobilă și structura sa depinde de caracterul și de calitatea celui care cunoaște și de obiectul spre care se îndreaptă cunoașterea. Logosul-Soare coboară în lumea decăzută, obiectivă și se elaborează un aparat logic de cunoaștere

corespunzător acestei lumi obiective. Este o adaptare cognitivă la lume pentru a învinge lumea. Dacă știința se află sub puterea determinismului, dacă mereu caută legături de cauzalitate și nu descoperă în viața lumii primele mișcări creatoare, lipsa nu este a științei, ci a alcătuirii lumii. Totuși lumina răspândită de știință asupra lumii revine, deși pe o cale întoarsă, la izvorul prim al adevărului solar. Minciuna începe când se instituie scientismul, adică o falsă filozofie.

Dar admiterea unui Adevăr unic, integral, a unui Logos universal, este compatibilă cu filozofia existențială? Dacă filozofia trebuie să fie personală, dacă este fondată pe experiența personală, dacă subiectul pune în cunoaștere existența sa cu toate contradicțiile, nu se descompune Adevărul universal în adevăruri particulare? Nu cădem sub puterea relativismului? Aici trebuie să ne eliberăm de ideile obișnuite și în general admise care ating hotarele raționalismului. Opoziția antică dintre individualul personal și individualul general este falsă și trebuie să fie depășită. Adevărul se află în afara acestei opoziții. Individualul personal cel mai existențial poate fi și cel mai universal, cel mai spiritual, cel mai legat sensului universului. Eul se scufundă în profunzimea sa, în această profunzime intră în contact cu lumea spirituală numenală. Misticii au înțeles mai bine aceasta decât filozofii. Dar universalitatea și Integralitatea Adevărului care se descoperă nu se confundă deloc cu necesitatea universală. Aceasta există tocmai pentru lumea obiectivată, fenomenală, ea caracterizează formele de comunicare în această lume izolată, este o adaptare la starea de cădere. Necesitatea universală e legată de izolare, e o

comunicare în izolare. Întreg aparatul logic al demonstrației există pentru acei ce sunt izolați de eu, care nu văd adevărul vizibil pentru eu, cu aceia eu nu sunt în relație în adevăr. Obligația logică universală oferă o analogie cu obligația juridică universală. Adevărurile deomonstrate, universal necesare pentru toți, sunt tocmai acelea mai puțin universale: ele se găsesc sub puterea obiectivării. Or Adevărul universal scapă procesului de obiectivare, este cel mai existențial, este din spirit și nu din lume. În spirit, spiritul neobiectivat, universalul și individualul personal sunt unite. Adevărul este descoperit nu prin obiectivarea sau prin supunerea la lume, ci transcendând, ieșind din limitele opoziției subiect-obiect. Adevărul nu este obiectiv, este subiectiv, dar în sensul unei profunzimi spirituale și nu în sensul acelei subiectivități superficiale care se opune obiectivității.

Unde trebuie căutat criteriul adevărului? Prea des se caută în ceea ce este deasupra adevărului; în lumea obiectivată, cu necesitatea sa universală, se caută un criteriu pentru spirit în lumea materială și se intră într-un cerc vicios. Gândirea discursivă nu poate da nici un criteriu adevărului final, ea se găsește în întregime la jumătatea drumului, nu cunoaște nici ce începe nici ce sfârșește. Fiecare dovadă se sprijină pe un lucru ce nu se demonstrează, pe un postulat, pe o intuiție care presupune un act creator. Există aici un risc, lipsa garanțiilor. Iar căutarea garanțiilor e o căutare falsă și denotă supunerea superiorului la inferior. Libertatea spiritului nu cunoaște garanții. Singurul criteriu al adevărului este Adevărul însuși, radierea, strălucirea luminii sale solare. Toate celelalte criterii nu există

decât pentru obișnuința lumii obiectivate, pentru comunicările sociale. Niciodată nu probez adevărul pentru mine, sunt obligat să-l probez numai pentru ceilalți. În ceea ce privește cunoașterea, trăiesc în două lumi: într-o lume de la început, existențială, în care e posibilă o comunicare cu Adevărul și într-o lume secundară obiectivată, în care Adevărul e comunicat celorlalți, se probează, și e sfârșit într-o mulțime de adevăruri ca urmare a adaptării la căderea lumii. După Paul Florenski caracterul incontestabil al Adevărului este dat în potență, nu în act¹². Aceasta înseamnă că în mine, în profunzimea mea, în profunzimea subiectului cunoscător se află Adevărul, fiindcă sunt înrădăcinat în lumea spirituală numenală, dar în mine el este în stare somnolentă și trezirea sa pretinde din partea mea un act creator. Trezirea spiritului în mine este o trezire la adevăr. Criteriul adevărului este în spirit, în spiritualitate, în subiectul recunoscut ca spirit, și nu în obiect. Adevărul nu este primit de afară, ci din lăuntric. Cunoașterea adevărului mă eliberează. Dar însăși cunoașterea adevărului nu poate fi decât liberă. Fiecare criteriu exterior al adevărului luat din lumea inferioară contrazice libertatea spiritului în cunoașterea adevărului și nu eliberează. Adevărul nu este legat de obiect, nici de „ființa obiectivă”, ci de spirit. Spiritul este în subiect, nu în obiect, în numen, nu în fenomen. Iar știința, cunoscând lumea fenomenelor, lumea obiectivă, lumea necesităților, provine și coboară din spirit, coboară prin treptele de obiectivare, treptele izolării și necesității universale.

12 Vezi: *La colonne et l'affirmation de la vérité.*

Pragmatismul a încercat să dea un răspuns nou problemei criteriului adevărului, pornind de la o propoziție adevărată după care cunoașterea e o funcție a vieții. Pragmatismul este corect în rezultatele tehnice ale științei. Dar adevărul e diametral opus pragmatismului. Prosperitate în viață, succes, avantaj, interes, toate aceste lucruri sunt mai mult semnele minciunii decât ale adevărului. Aici pe pământ nu este deloc util adevărul, nu aduce servicii, poate fi chiar distructiv și primejdios, vătămător pentru organizarea treburilor din lumea aceasta. El cere un sacrificiu și adesea a dus la martiriu. Adevărul ne eliberează și salvează mai puțin aici pe pământ, cât ne eliberează și salvează de acest „aici pe pământ”. Acceptarea până la capăt a adevărului evanghelic, consimțirea la adevărata sa realizare ar duce la distrugerea statelor, civilizațiilor, societăților organizate după legea acestei lumi, la ruina acestei lumi opusă în totul adevărului evanghelic. De aceea oamenii și popoarele au corectat Evanghelia, au completat-o cu „adevărurile” acestei lumi realmente pragmatice, pentru că minciuna e acomodare la minciună. Cunoașterea și mărturisirea adevărului nu sunt legate de profit și avantaj, ci de risc și de pericol. Totuși, pragmatismul, sub toate formele lui, nu cunoaște adevărul care este peste această lume și o judecă. E liber de acest optimism acomodant doar pragmatismul tragic al lui Nietzsche, dacă cel puțin se poate vorbi de pragmatismul său. Pateticul lui Nietzsche e legat de al său *amor fati*; la el biruința e solidară ruinei. Dar la fel de optimistă e filozofia vieții la Bergson, metafizica lui biologică.

- # Trebuie deosebită filozofia existențială de
- filozofia vieții și de cea pragmatică; ea este legată

trăirii printr-un conflict tragic, în ea nu există cultul vieții ca un criteriu superior, nu are caracter biologic. Viața este supusă judecății Adevărului – Dreptate. Important nu este un maximum cantitativ al vieții, nici prosperitatea ei în lume, nici forța ei, ci calitatea vieții, intensitatea ei și un patetic depășindu-i limitele. Recunoașterea adevărului nu înseamnă deloc înflorire fericită și imediată a vieții, o desfășurare a forței sale; ea poate să însemne o descoperire a stării de decădere a lumii, o experiență a durerii care însoțește toată viața, un conflict între soarta personală și cea a universului, între experiența existențială și obiectivarea care înrobește, un conflict între libertate și necesitatea întâlnită. Adevărul salvează, dar pentru o altă viață, o viață eternă, care începe din viața temporală, dar începe în suferință, tristețe, adesea chiar într-o aparentă disperare. Acceptarea Adevărului până la capăt, până la toate concluziile sale vitale, #
este o acceptare a ruinei acestei lumi, a sfârșitului ei. Nu vorbesc de adevărurile care denotă o adaptare la lumea fenomenelor, la inevitabilul proces de obiectivare, ci de Adevărul ca prim izvor de lumină, ca Adevăr integral. Cunoașterea în obiectivare descoperă adevăruri, în ea există un reflex al luminii care ajută în orientarea prin tenebrele acestei lumi, dar nu descoperă Adevărul primordial care este începutul și sfârșitul. Știința, nu filozofia, este o descoperire de principii și legi care orientează în realitate. Dar Adevărul superior este eshatologic și în virtutea acestui fapt se demască minciuna convențională a pragmatismului, minciuna unui cult optimist al vieții. Adevărul nu vine din lume ci din spirit; el este cunoscut numai în transcendența lumii

obiective. Adevărul este sfârșitul acestei lumi obiective și cere adeziunea la acest sfârșit. Acesta este Adevărul Creștinismului, liber de adaptările și deformările sociale. Dar tot așa este, în fond, Adevărul care s-a întredeschis conștiinței mesianice și profetice a vechiului Israel, filozofiei religioase a Indiei, eshatologiei dualiste a persilor și multor gânditori (Platon, Plotin, Eckhart, Böhme, Pascal, Kant, Schopenhauer, Kierkegaard, Dostoievski și Tolstoi). Întreaga filozofie, toată teoria cunoașterii, etica, filozofia istoriei trebuie să fie constituite după perspectiva eshatologică, dar după cum vedem, într-un sens care se depărtează diametral de ce se înțelege în general prin aceasta. Cunoașterea caută Adevărul și adevărurile, tinde să se elibereze de tot ce întunecă și deformează procesul său, tinde la autopurificarea subiectului. Dar cel ce cunoaște, poate cunoaște minciuna din lume, întinarea și corupția ei; cunoașterea poate fi revelația adevărului asupra minciunii; atunci adevărul e judecată asupra minciunii lumii, este o lumină care demască tenebrele. } Și proclamarea Adevărului este sfârșitul lumii minciunii, sfârșitul obiectivității înrobitoare. }

Au existat mereu printre filozofi genuri diferite, determinate de divergența de structură a conștiinței lor, de unde și diversele direcții de spirit. În Grecia au fost Parmenide și Heraclit, Democrit și Platon. S-a încercat stabilirea tipurilor de concepție despre lume¹³. Deosebirea tipurilor depindea de principiul ce se pune la baza acestei clasificări. Același filozof

13 Vezi, de exemplu, Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*.

putea, sub un anumit aspect, să fie rânduit într-un tip și sub alt aspect într-un tip diferit. Dilthey propune să se stabilească trei feluri de filozofii: naturalism, idealism obiectiv, idealism al libertății. În această clasificare convențională eu trebuie, în mod cert, să mă alătur idealismului libertății. S-ar putea numi la fel de bine realismul libertății, dacă realitatea nu este înțeleasă naturalist. Aș propune să se stabilească următoarea serie de opoziții:

Filozofia subiectului și filozofia obiectivă;
 Filozofia spiritului și filozofia naturalistă;
 Filozofia libertății și filozofia deterministă;
 Filozofia dualisto-pluralistă și filozofia monistă;
 Filozofia dinamico-creatoare și filozofia statico-ontologică;

Filozofia personalistă, filozofia persoanei și filozofia generalului universal;

Filozofia eshatologică, filozofia discontinuului și filozofia evoluționistă, filozofia continuă.

{ În aceste opoziții îmi definesc filozofia mea ca filozofia subiectului, filozofia spiritului, filozofia libertății, ca filozofie dualistă-pluralistă, dinamico-creatoare, personalistă și eshatologică. } Până astăzi, filozofia a fost eshatologică într-o foarte mică măsură. Eshatologia aparținea doar sferelor religioase. Dar ea poate și trebuie să aibă expresia sa gnoseologică și metafizică, iar eu inclin spre această expresie. { Trebuie creată o filozofie a sfârșitului; are puține puncte comune cu comentariul Apocalipsei și nu înseamnă așteptarea sfârșitului într-un an determinat. } Filozofia eshatologică decurge dintr-o problemă filozofică pusă încă de Platon. Monismul filozofic a încercat să rezolve problema eshatologică în limitele acestei lumi, a încercat să afirme unitatea fără să țină seama de

sfârșit. } Pentru mine, gândirea centrală a filozofiei
eshatologice se leagă de înțelegerea treptei, a stării de
cădere ca obiectivare și a sfârșitului ca victorie
definitivă asupra obiectivării. } Alegerea unui tip de
filozofie este determinată de spiritul integral al
filozofului mai mult prin voință și emoție decât prin
inteligentă. Dar însăși inteligența omului nu se poate
despărți de existența omului întreg, de alegerea sa
volitivă și de experiența sa emotivă.

Capitolul II

*-1) Subiect și obiect. Subiect ca existând. Misterul obiectivării. Geneza lumii fenomenelor.
-2) Experiența existențială. Intuiție primitivă și caracterul social al cunoașterii. Conceptul ca limitare și apărare. Orientare în infinitul înconjurător. -3) Iluziile conștiinței. Iluzia transcendentală (Schein) la Kant. Dualism și revoluția conștiinței. Două lumi. „Cealaltă lume”.*

1

Din vremea lui Kant, filozofia germană pornește întotdeauna de la problema raportului subiect-obiect. Pentru ea problema centrală e atitudinea rațiunii, a gândirii, a conștiinței față de ființă. Adăugăm că adesea obiectul este reprezentat ca ființă și subiectul nu se manifestă ca ființă, ci doar ca fiind înaintea ființei. Obiectul îmi este opus, se găsește în afară de mine. Obiectivitatea e aproape identificată cu veridicitatea, iar aceasta cu universalul valabil. Paradoxul este că garanția obiectivității nu este în obiect, ci în subiect, numai el conține transcendentalul *a priori* care face posibilă cunoașterea și construiește obiectul. Subiect și obiect sunt corelative. După Kant formele transcendentele sunt aplicabile numai fenomenelor. Dar avantajele subiectului asupra obiectului sunt evidente. Obiectul nu există decât pentru subiect, dar acesta are o existență interioară proprie. Termenii obiect și obiectivitate rămân foarte vagi în această filozofie. Altădată (de exemplu la Duns Scotus) se numea

subiect tot ceea ce avea legătură cu obiectele concrete ale gândului, iar obiect tot ceea ce se raporta la reprezentări. Chiar la Kant, atât de critic, există o dublă întrebuintare a cuvântului obiect, iar Hegel, în contradicție cu propriul punct de vedere inițial, recunoaște existența unui spirit obiectiv, cu toate că ar fi trebuit să nu recunoască decât obiectivarea spiritului. În orice caz, accepția cuvântului obiect contrazice revoluția, de la obiect la subiect, de la lume la eu, pe care Kant și idealismul german au produs-o în filozofie. Și trebuie recunoscut acest adevăr: că subiectul e lucrul în sine și nu obiect, acesta fiind doar fenomen, aparență pentru subiect. A fi obiect înseamnă a fi pentru subiect; întotdeauna obiectul e ceva care se înfățișează altcuiva. Lumea fenomenelor este rodul obiectivării, aceasta este săvârșită de subiect și-i caracterizează direcția și poziția. Nimic mai greșit decât confundarea obiectivității cu realitatea. „Obiectivul” este ceea ce există cel mai puțin real, mai puțin existențial. Mai ales tomiștilor le place să opună fenomenalismului, realismul lor metafizic. Dar ei nu admit, ca să spunem așa, existența realismului bazat pe recunoașterea realității subiectului ca numen, ca spirit¹⁴. Transcendentul nu poate fi în obiect și nu poate deveni obiect, el este în subiect, chiar e dincolo de opoziția subiect-obiect. Aceasta era o eroare a lui Kant – să creadă că în autocontemplare noi înșine acționăm asupra noastră, astfel încât subiectul nostru să nu cunoască decât fenomenul. Subiect – obiect sunt corelative numai pe planul cunoașterii, dar această corelație nu are sens metafizic. Și subiectul este de

¹⁴ Aceasta surprinde în special la Gilson. Vezi *Réallisme méthodique*.

asemenea existent, el nu este doar un transcendental a priori ca o condiție a experienței sensibile și a posibilității cunoașterii fenomenelor. Adevărul e ascuns în existent, de aceea e subiectiv și nu obiectiv, adevărul este „eul” nu „non-eul”. Trebuie renunțat definitiv să se aplice adevărului adjectivul „obiectiv”. Adevărurile așa-zis obiective sunt cele mai depărtate de Adevăr. Eul, omul pot fi sursa adevărului; când e adâncit în profunzimea sa poate fi în adevăr, pe când obiectul nu poate fi. Vedem cât depinde cunoașterea adevărului de raporturile sociale. În fenomenologia lui Husserl, actul intențional eliberează individul și fondează obiectivismul¹⁵. Dar astfel, Husserl neagă # caracterul uman al cunoașterii. Este unul din rezultatele universalismului platonician. }

Lumina transcendentă iese în lume din subiect, care este om și nu Dumnezeu, deși închide în el un element divin. Or de la obiect decurge adaptarea socială la treapta acestei lumi decăzute. Cunoașterea poate fi înțeleasă nu ca dependență de subiect, ci ca universalizarea subiectului, ca descoperirea universalului în subiect. Subiectul gnoseologic este abstracție, subiectul are un sens existențial. } Cunoașterea absolută în raport cu obiectul e ↓ imposibilă. Se poate cunoaște numai ce este creat de subiectul însuși. Acesta e rezultatul metafizic al Idealismului german. Gândirea nu se opune la ce- este străin, se transcende și așa rămâne ea însăși. Ar fi mai corect să se spună nu gândire, ci subiect integral ca existent, ca om / Dincolo de om ca fenomen există

¹⁵ Vezi Husserl: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.*

Există ca Heidegger însuși "existența" în fenomenologia
metafizică.

omul ca numen. De aici aspectul dublu al naturii umane. Obiectul se schimbă, depinde de starea subiectului, de raportul din om a fenomenalului și a numenalului, a superficialului și profundului. Dilthey spune inspirat că raportul abstract subiect-obiect trebuie înlocuit cu raportul viu între ființa existentă și mediu. Este imposibilă metafizica obiectului, dar nu aceea a subiectului. Este imposibil de gândit integritatea lumii ca obiect. Această integritate e în subiect. După cum am văzut, obiectivarea va trebui înlocuită prin expresivitatea vieții, prin expresia sa în afară. Trebuie recunoscut ca aprioric omul integral – el însuși – și spiritul uman activ. Rickert încearcă să precizeze obiectul, dar îl complică mult. Primul mod de a înțelege obiectul este spațial, e lumea exterioară; și trupul meu e de asemenea obiect. Subiectul este conștiința mea și cuprinsul ei. Obiectul este ceea ce se află în afara conștiinței mele, este obiectul transcendent. {Reprezentările, percepțiile, sentimentele, dorințele sunt tot obiect, și dimpotrivă, subiectul este cel ce percepe, reprezintă, simte, dorește.} Acesta este obiectul imanent. Subiectul este eul meu, sufletul, conștiința mea cu cuprinsul ei, conștiința mea în opoziție cu conținutul său¹⁶. Există mult adevăr în clasificarea lui Rickert, dar exclusiv din punctul de vedere gnoseologic al problemei. Admite, în mod greșit, existența obiectului transcendent ca aflându-se în afara conștiinței mele. În realitate transcendentul se descoperă pe un drum diametral opus celui îndreptat către obiect, către obiectivare.

16 Vezi Rickert: *Der Gegenstand der Erkenntnis*.

Acceptând provizoriu și fără explicație conceptul de ființă trebuie spus că subiectul nu se opune ființei, ca ceva ce se află în afara lui, ci este el însuși ființă și unit ființei. Gândirea, rațiunea sunt imanente ființei. Raționalul e scufundat în irațional sau suprarațional. Aceasta ne-o demonstrează și filozofi care nu sunt de tip existențial ca Hartmann și S. Frank. Nici Kant n-a văzut îndeajuns latura transcendentă a conștiinței transcendente. Dat fiind că subiectul cunoscător este el însuși ființă, el însuși cel mai mult existent, cunoașterea poate fi înțeleasă ca eveniment chiar în ființă, în existență ca raport al ființei cu ființa. În sensul existențial subiectul e corelativ nu obiectului ci altor subiecte. Prințul Trubețkoi are dreptate când spune că în orice act al vieții omul iese din el către altceva. Dar iese din el însuși ca existent. Subiectul este existent, înrădăcinat în lumea numenală, și aceasta e sursa existențialității în filozofie. N. Hartmann consideră că ființa este sfera comună în care se opun subiect și obiect¹⁷. Subiectul, putem spune, are conștiința unei dependențe de obiect. Voi spune că el însuși produce obiectivarea, naște lumea fenomenelor, produce nu doar ca unul ce cunoaște, ci mai ales ca existent. Este necesar să se înțeleagă procesul secret al obiectivării. Trăiesc în două lumi: a mea proprie, lumea subiectivă și într-o lume care există pentru mine și în același timp îmi e străină, lumea fenomenelor. Faptul că sunt aruncat într-o lume obiectivă ce mă agresează nu are numai un sens gnoseologic, ci și un sens metafizic.

Kant nu a explicat de ce s-a format lumea fenomenelor și de ce rațiunea e limitată la

17 Vezi N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

cunoașterea din această lume, care nu este o lume adevărată. Lumea adevărată a lucrurilor în sine este închisă cunoașterii. Lucrul în sine se manifestă în fenomen? În terminologia mea, Kant n-a explicat misterul obiectivării. El conduce la această întrebare, dar nu o pune. Obiectivarea lumii este produsă prin noi și pentru noi, și aceasta constituie starea de cădere din lume, pierderea libertății prin ea, izolarea părților ei. Se poate spune că libertatea numenelor trece în necesitatea fenomenelor. Lumea fenomenelor formează o masivă realitate empirică ce ne forțează și ne agresează. La Hegel – „obiectivitatea e un concept real ieșit din interioritatea sa și trecut la existență”. Pentru el ideea este „un concept obiectiv și adevărat”. Hegel face o eroare: atribuie obiectivității libertate, pe când obiectivitatea înseamnă pierderea libertății. Nu înțelege că *autoalienarea* spiritului în obiectivitate este o stare de cădere; el este optimist, admite greșit existența spiritului obiectiv în loc să admită doar obiectivarea spiritului. Urmând această direcție s-a renunțat la dualismul kantian și s-a trecut la monism. S-a făcut din nou apropierea de Sf. Toma d’Aquino și de ontologismul său. La Hegel, obiectivitatea, trecută prin critica cunoașterii, ieșea din subiect. La Sf. Toma obiectivitatea preceda critica cunoașterii. La el, obiectul cunoașterii e real și obiectiv, nu depinde de subiect, dar nu există în natură sub forma universală pe care i-o oferă gândirea. Abstracția intelectului trece la act în gândire. În principiu la Hegel și la Sf. Toma d’Aquino e același ontologism, care nu dorește să vadă în obiectivare căderea lumii, același fel greșit de a depăși dualismul ce descrie situația tragică a omului în cunoaștere. Dar, la Sf. Toma, faptul e mai naiv, la

Hegel mai critic și trece mai mult prin dialectica gândirii. Logica Sf. Toma e statică, a lui Hegel – dinamică. Sf. Toma pornește de la obiectivitate, ca natură dată, și așa rămâne până la sfârșit. Hegel pornește de la spiritul subiectiv și la capătul procesului său dialectic ajunge la obiectivitate și la spirit obiectiv. La Sf. Toma nu există nimic în fond irațional, rațiunea latină luminează viața lumii fără să se mai înnopteze. La Hegel este ceva din irațional, nu se pot identifica panlogismul lui cu raționalismul obiectiv; la el iraționalul se raționează și raționalul devine irațional. Schopenhauer, cel mai contradictoriu dintre filozofi, se îndepărtează pe un alt drum de dualismul kantian. În doctrina sa a obiectivării voinței există un element mai adevărat decât în spiritul obiectiv al lui Hegel, căci el recunoaște că lumea obiectivată este o lume neadevărată și care se sprijină pe minciună.

Experiența mea interioară nu este obiect. Niciodată spiritul nu este obiect, niciodată nu este obiect existența a ceea ce există. Conștiința determină lumea obiectivată, fenomenală. Se poate afirma întâietatea conștiinței asupra ființei, dar acesta nu este nu un adevăr definitiv. Conștiința însăși e determinată de lumea numenală, prin libertatea „inteligibilă” a acestei prime lumi. Trebuie afirmată întâietatea primordialului, existând peste conștiință. Idealismul trece la realism, Husserl rămâne în limitele conștiinței, la el conștiința e mai veche decât subiectul și obiectul. Trebuie să ajungă la metafizica conștiinței. Dar la el conștiința este conștiință de ceva, esența conștiinței este transcendența de sine în intenție. „Noese” este latura subiectivă a intenționalității, „noese” este ceea ce recunoaște conștiința. Fenomenologia este o

știință eidetică descriptivă a conștiinței¹⁸. Dar nu este justificată metafizica conștiinței. Caracterul intențional al conștiinței e o doctrină transmisă lui Brentano de scolastică și ea dă întâietate obiectivității asupra subiectivității. Transcendența de sine în intenție trebuie să se facă prin obiectivare, tendința către lumea obiectivă, dar după o terminologie pe care am propus-o, transcendența e un drum diametral opus obiectivării, un drum către lumea numenală, spre ce există cu adevărat. Sunt două intenții ale conștiinței: una către lumea înrobitoare a obiectivității, către domnia necesității; cealaltă spre o lume existentă autentic, spre domnia libertății. Lumea naturală, fenomenală poartă un caracter simbolic, e plină de semnele unei alte lumi și este simptomul dedublării și izolării pe planul spiritului. Nu există lume naturală obiectivă ca realitate în sine; nu există decât o lume liberă divină și o lume liberă umană. Lumea obiectivă e supunere și cădere. Dar lumea liberă, adevărată face loc întregului cosmos care nu este deloc în lumea fenomenelor, în lumea obiectelor. Raportul respectiv poate fi prezentat astfel:

(FENOMEN, lume obiectivată, naturală și socială. Lumea necesității și a sclaviei, a ostilității și a dominării).

(LUMEA NUMENALĂ, spirit, libertate, creație. Lumea iubirii și a milei. Tot cosmosul).

Genial / Ceea ce se numește „cealaltă” lume, pentru mine nu-i „cealaltă”, e mai cu seamă a mea.

Rațiunea are tendința să transforme totul în obiect din care dispare existențialitatea. Toată critica lui Kant se leagă de această tendință. Lucrul în sine nu este obiect sau non-eu, este subiect sau tu. Subiectul nu este Absolutul sau Divinitatea ca la Fichte. Subiectul-eu uman și

¹⁸ Vezi ale sale *Ideen*.

subiectul-tu se transformă în obiecte și lucruri, ca urmare a degenerării raporturilor dintre ele. Această degenerare e o importantă categorie a cunoașterii. Obiectivarea, neautenticitatea lumii fenomenale nu înseamnă nicidecum că lumea oamenilor, animalelor, plantelor, mineralelor, stelelor, mărilor, pădurilor etc nu este reală, și că dincolo de ea sunt lucrurile în sine, cu care nu seamănă absolut deloc, ci înseamnă că această lume se găsește într-o stare și o treaptă spirituală și morală necuvenită, într-o stare de sclavie, de libertate pierdută, de dușmănie, de izolare, de expulzare în afară, de supunere la necesitate. Obiectivarea aruncă omul în afară, ea este exteriorizare, supunere la condițiile spațiului, timpului, cauzalității, raționării. Or, în profunzimea existențială omul se află în raport cu lumea spirituală și cu tot cosmosul. Lucrul în sine poate fi numai pentru mine lucru și nu mă pot gândi decât ca la un lucru pentru mine. Obiectivarea este nașterea, crearea unui non-eu exteriorizat în locul lui tu, existent lăuntric. Obiectele gândirii sunt înseși creațiile gândirii. Aceasta este o obiectivare. Pentru Kant nu se poate ieși din această stare decât prin rațiunea practică ce nu obiectivează și, din acest motiv, pătrunde dincolo de lumea fenomenală. Nu există lucruri, obiecte ale lumii exterioare în afara subiectului care le gândește. De aceea realitatea e marcată de pecetea gândirii. Dar există „lucruri în sine”, cărora le sunt proprii elementul spiritual al gândirii și iraționalul. Obiectivarea nu este numai o creație a gândirii, a rațiunii cu categoriile sale, ea este încă mai profund rezultatul unei anumite stări a subiectului, în care se produc exteriorizarea și alienarea. Obiectul depinde, mai ales, de voința subiectului. Există o voință transcendențială. Remarcabil este faptul că

obiectivarea formațiilor intelectuale începe să trăiască o viață autonomă și creează o pseudo-realitate. Aici antidotul trebuia să fie Kant, care a arătat că existența ideii nu dovedește pe cea a realității. De fapt acesta e cel mai important punct al lui. Obiectivarea e raționalizare. Dar obiectivarea nu este numai un proces cognitiv, ea este și un proces emoțional, o socializare a emoțiilor și pasiunilor. Și raționamentul poate fi o pasiune.

Lévy-Brühl afirmă că gândirea primitivă prelogică nu obiectivează, e supusă legii participării, adică gânditorul și cunoscătorul sunt uniți cu obiectul gândirii și al cunoașterii¹⁹. Pentru Lévy-Brühl a cunoaște, când civilizația este în punctul ei culminant, înseamnă a obiectiva, adică alienarea obiectului cunoașterii, neunirea, neparticiparea la el. Astfel se revelă natura obiectivării. {Ceea ce se numește condiționat filozofie existențială înseamnă trecerea de la înțelegerea cunoașterii ca obiectivare la înțelegerea cunoașterii ca participare, unirea cu obiectul, participarea la el.} La popoarele înapoiate, legea participării poate denota o stare de somn a conștiinței clare, un raport superstițios cu lumea, un magism prin care omenirea se afundă în sursele ei. Trezirea și dezvoltarea conștiinței sunt însoțite de dedublare și alienare. Omul trebuie să treacă prin critica conștiinței, a rațiunii. Trecerea prin obiectivare este destinul spiritului în lumea aceasta. Obiectivarea are și o importanță pozitivă în lumea căzută: poate întări și apăra omul. Dar în punctul culminant al conștiinței, acolo unde ea intră în contact cu conștiința superioară, poate începe un proces invers,

19 Vezi Lévy-Brühl: *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*.

conștiința poate deveni unire și participare, dar cu toate cuceririle criticii și ale unei rațiuni iluminate. Idealismul german e o etapă importantă pe acest drum. Dar nu poate fi păstrat cuvântul idealism, pentru că ideea nu înseamnă o existență reală, ceea ce este arătat chiar de către Kant. Este necesară explicarea secretului obiectivării; în ea se ascunde misterul acestei lumi, în ea se găsește sursa relelor și suferințelor vieții de aici.

Problema obiectivării, așa cum o înțeleg eu, n-are nimic comun cu cea a percepției, a senzației, a raporturilor psihicului cu fizicul și chiar a raporturilor obișnuite dintre subiectiv și obiectiv. Problema obiectivării se găsește pe o altă cale decât critica realismului naiv și apărarea idealismului; este o problemă existențială și înseamnă dezagregarea și înlănțuirea lumii, izolare și piedică servilă, această problemă e creată de starea de cădere a subiectului existențial pentru care totul se exteriorizează și e supus necesității. Care sunt semnele obiectivării, ale creării raporturilor obiectivate în lume? Se pot nota următoarele puncte: ① – izolarea obiectului în raport cu subiectul; ② – absorbția individualului unic al personalului de către general, universalul impersonal; ③ – dominarea necesității, a determinării prin cele de afară, înăbușirea și suprimarea libertății; ④ – acomodarea cu caracterul masiv al lumii și istoriei, cu omul mediu, socializarea omului și a opiniilor sale, suprimând orice originalitate. Acestora li se opun comuniunea în simpatie și iubire, victoria asupra izolării, personalismul, expresia caracterului personal, individual al fiecărei existențe, trecerea în împărăția libertății, determinarea prin lăuntric, victoria asupra sclaviei necesității, predominarea calității asupra cantității, a creației asupra adaptării.

Prin aceasta se definește diferența între fenomenal și numenal. Procesul de obiectivare separă fenomenul și numenul. Lupta contra puterii obiectivării este o ridicare spirituală a numenelor contra fenomenelor, o revoluție spirituală. O asemenea interpretare a raportului dintre lumea numenală și cea fenomenală se deosebește puternic de platonism și iese din limitele dualismului kantian. Numenul este spirit, este personalitate, este libertate, este energie creatoare acționând în această lume. Ceea ce trebuie realizat este eliberarea de exterioritate și necesitate, de puterea care agresează, de obiectivitatea din natură și istorie, descoperirea spiritualității și libertății ca plenitudine a existenței reale, întotdeauna personală în punctul culminant și în același timp comunitară. Aceasta înseamnă o transfigurare prin spirit a naturii înrobite. Spiritul este opus nu naturii, ci stării sale de sclavie, izolat lăuntric, exterior înlănțuit și legat. Dacă această lume este obiectivarea mea, creând idoli și iluziile conștiinței, pot crea o lume diferită și mai bună. Victoria asupra puterii de obiectivare este o nădejde mesianică. Lucrul în sine, numenul nu este cauza necesară a apariției fenomenului (ceea ce constituie contradicția kantiană), cauza fenomenului nu poate fi decât fenomenul însuși; relațiile cauzale necesare există numai în lumea fenomenală. Or numenul este libertate și dacă este posibilă cauzalitatea aici, aceasta este numai o cauzalitate ce trece prin libertate, ceea ce înțelege și Kant. Dar libertatea numenală acționează în această lume a fenomenelor ca o forță creatoare. Obiectivarea înrobește omul și eliberarea vine din altă lume decât cea a fenomenelor.

Natura obiectivată, societatea obiectivată nu se pot elibera, numai spiritul eliberează. {Obiectivarea e mai ales exteriorizare, alienarea spiritului în raport cu el însuși.} Și exteriorizarea creează necesitatea, determinarea din afară. Frica ce o resimțea Pascal în fața spațiilor infinite este frica de obiectivare, de „alienare”. Simmel vorbește de automatismul non-uman, de obiectivarea culturii și de lupta vieții și a formei tinzând să încremenească²⁰. Dar sursa răului nu este în cunoașterea lumii fenomenale, a lumii „naturale”; nici chiar în subiectul gnoseologic care a creat știința „obiectivă”, ci în starea existențială a omului și a lumii, în alienare, în pierderea libertății. Or cunoașterea științifică are un rol eliberator în această lume și nu înrobește decât atunci când devine scientism. Kant a descoperit latura gnoseologică a obiectivării; metafizica idealistă a mers mai departe, dar a obiectivat subiectul, eul, spiritul, conceptul. Și gândirea începe să se reprezinte pe sine ca altceva. Subiectul se transformă în obiect. Idealismul absolut trece dincolo de limitele obiectivării, întotdeauna în raport cu dedublarea în subiect și obiect, dar atinge această stare printr-un monism prematur și iluzoriu. La fel e în gândirea indiană. Absolutul nu este nici subiect nici obiect. Subiect și obiect sunt identice în Atman. Brahman e subiectul cunoașterii. Gândirea indiană n-a simțit suficient toată greutatea obiectivării, nici toată dificultatea de a depăși ruptura. A simțit mai puternic caracterul iluzoriu al lumii decât răul și păcatul din lume. Se pot stabili trei tipuri de cunoaștere: – cunoașterea subiectului prin el însuși; – a subiectului

20 Vezi Simmel: *Lebensanschauung, vier metaphysische Kapitel*.

prin altul în calitate de obiect; – a subiectului prin intuiția simpatiei și a iubirii. Suntem obișnuiți să numim obiect ceea ce cunoaștem. Dar este o terminologie convențională și am putea să numim subiect ceea ce cunoaștem și să cunoaștem subiectul îndărătul obiectului, în afara obiectivării.

Punctul slab al vechii metafizici spiritualiste era că naturaliza spiritul înțelegându-l ca substanță. Spiritualismul tradițional era o revenire la filozofia dinaintea lui Kant, Fichte și Hegel, la filozofia lui Leibniz. Dar realitatea spiritului nu este doar o realitate diferită de cea a lumii naturale, este o realitate în alt sens²¹. Spiritualiștii din secolul al XIX-lea (Teichmüller, Kozlov) își pun problema raporturilor dintre numen și fenomen. Subiectul conștient și cunoscător este substanță. Lui îi apare fenomenul. Materia este doar rodul raporturilor dintre substanțe. Obiectele materiale sunt semnele substanțelor spirituale. În același timp se distinge conștiința simplă din actele gândirii și conștiința compusă, cunoașterea. Totul trimite la problema tradițională a raportului spirit și materie, care este o desemnare inexactă. Lumea corporală posedă o anumită realitate și suntem într-o foarte mare dependență de ea. Corpul meu intră în întreg ansamblul imaginii mele, al personalității mele; nu sunt un spirit fără corp. Dar compusul corporal al omului se găsește în starea lumii naturale care este produsă de obiectivare, adică exteriorizare, alienare, constrângere. Lumea corporală poate ieși din obiectivitate și intra în subiectivitate, adică să intre în spirit, în starea spirituală. Este drumul transformării

21 Vezi cartea mea *Esprit et réalité*.

lumii naturale. Se poate spune că toată lumea materială, toată lumea naturală e un simbol al lumii spirituale, este semnul evenimentelor ce survin din lumea spirituală, evenimente de dedublare, alienare, de proiectare în starea sub care se produce determinarea cauzală din afară. Dar rămâne o problemă dificilă, dureroasă, aceea de a ști ce raport există între fenomen și ceea ce este, adică numenul. De altfel cuvântul fenomen ne arată că cineva sau ceva apare, se manifestă. Dar „lucrul în sine”, numenul, ființa numenală apar, se manifestă în „fenomene”? Dacă lumea fenomenelor, „lumea de aici”, e o lume căzută și supusă, acest fenomen, această manifestare de sine sunt nefaste. Numenul nu se mulțumește să apară, să se arate în fenomen, dar pare să se detașeze de el însuși pentru a cădea în fenomen și pentru a se arunca în afară. Și de aceea s-a putut spune că lumea fenomenală nu este lumea autentică a ființelor, a existentului, a veritabilului.

{ Numenul se descoperă în fenomen, dar se și # ascunde, se disimulează. } Lucrurile care există cu adevărat pot apărea, se pot manifesta și altfel decât în „fenomen”. Este posibilă o altă expresie a ființelor și existenței, diferită de obiectivarea din lumea fenomenală. Libertatea se poate exprima, se poate manifesta fără supunere la puterea necesității. Aceasta e o problemă fundamentală de care se leagă problema creației. Se poate exprima așa: simbolizării, întrupării simbolice a spiritului în lumea naturală li se opune realizarea, eliberându-se și transfigurându-se întruparea reală a spiritului în lume. { Obiectivarea nu este o adevărată realizare, ci numai o simbolizare; # ea dă semne, nu realitatea. } Aceasta se exprimă în

orice creație umană, în toate producțiile creatoare. Lumea numenelor, care este lumea ființelor creatoare nu a ideilor, se poate exprima într-o altă lume decât a fenomenelor, dar ar fi o greșeală să ne reprezentăm lumea numenală și lumea fenomenală complet despărțite și izolate una de cealaltă; nu există frontiere de netrecut, cum nu există frontiere de netrecut ale conștiinței omenești. Este posibilă o străpungere, o deschidere a numenelor în fenomene, din lumea nevăzută în cea văzută, din lumea libertății în a necesității, și de aceasta se leagă ce este mai important în istorie. În viața lumii apar nu doar „fenomenele” ci și numenele, iar apariția lor nu poate fi numită numai „apariție”. Profetii, geniile vin în această lume din lumea numenală; sunt trimiși ai Spiritului, ai Duhului. Totuși nu este vorba de un proces evolutiv neîntrerupt, ci de un proces creator, intermitent, eruptiv. Există un nou mod de înțelegere a raportului dintre numen și fenomen, cel eshatologic. Dar și modul de a înțelege eshatologia trebuie înnoit, și el trebuie să devină creator și activ. Aceasta o vom demonstra în ultimele capitole.

N. Hartmann, cu înclinarea sa pentru nuanțele delicate, propune să se deosebească *transsubiectivul*, *transcendentalul* și *transinteligibilul*. Doresc să păstrez una din denumiri – *transsubiectivul* pentru a înlocui „obiectivul”. Cunosătorul trebuie să iasă din izolarea lui și să intre nu în obiectiv, ci în *transsubiectiv*. Aceasta nu înseamnă obiectivare ci transcendență. Pe când obiectivarea este o mișcare spre afară, *transsubiectivul* poate arăta o mișcare spre lăuntric și o situație înăuntrul întregului *universum*. Subiectul creator se exprimă simbolic în obiect și obiectiv, dar se poate exprima realmente în *transsubiectiv*. Doctrina lui Brentano și

a lui Husserl despre intenționalitatea conștiinței se găsește încă în sfera obiectivării și nu dezvăluie dualitatea ieșirii conștiinței către o altă realitate.

2

Întrebarea fundamentală este aceasta: transformarea „lucrurilor în sine” în fenomene se produce în cunoaștere și prin cunoaștere, sau înaintea cunoașterii chiar în „lucrurile în sine”, chiar în prima realitate, chiar în existență și se reflectă numai în cunoaștere? Dacă lumea e în starea de cădere, greșeala nu este în cunoașterea acestei lumi, cum gândea Șestov de exemplu, ci în existența profundă a acestei lumi. Ne putem întreba și dacă lucrurile în sine devenind fenomene, prin aceasta încetează să mai existe? Dacă lumea numenală a trecut definitiv în lumea fenomenală? Nici nu se poate gândi o asemenea dispariție a numenelor în manifestarea fenomenelor pentru că nu este vorba de o emanare, de o scurgere, ci, mai ales, de o trecere a subiectelor numenale, a ființelor printr-o dezmembrare, o dedublare, o alienare. Este o încercare care implică o cunoaștere corespunzătoare aparte. Conștiința și cunoașterea trec prin dedublare în subiect și obiect, dar pentru asta realitatea primă nu încetează să existe și nu se pierde deloc posibilitatea unei reveniri la unitate și înrulare. Omul rămâne capabil de o cunoaștere intuitivă. Schelling gândește că în intuiția intelectuală subiectul și obiectul sunt identice. Dar intuiția nu poate fi numai intelectuală, atunci ar fi un reflex pasiv al obiectului și în consecință n-ar depăși dedublarea, obiectivarea. Și intuiția este emoțională și volitivă, ea este efortul

și activitatea întregului spirit. Adevărata contemplare nu este îndreptată către obiect. Cunoașterea filozofică presupune un act existențial mai întâi, un act al începutului, precedând orice raționament, și se măsoară după profunzimea și extensiunea acestui act. Cunoașterea filozofică poate fi pasiune, plâns și încântare, frământare asupra sensului vieții. A fost așa la Spinoza. *Amor intellectualis Dei* este o pasiune cognitivă. Imparțialitatea intelectuală e o ficțiune mincinoasă și o simulare. Rezultatele cunoașterii sunt primite emoțional și intuiția primă e îndeosebi emoțională. Există o gândire emoțională (Henri Meyer), dar momentul emoțional nu este complet separat de cel intelectual decât prin abstracție. Caracterul pasionat, tensiunea emoțională sunt determinate prin întâlnirea cu realitatea, cu viața primă. Numai gândirea cufundată în ea însăși, neieșind nicăieri, poate fi absolut imparțială, fără tensiune emoțională. La Hegel conceptul e plin de pasiune. Nu există realitate fără raportul creator al subiectului cu ea. Chiar percepția are un caracter creator-sintetic, spiritul este activ în percepțiile sensibile. Forța impresiilor, fără de care nu există pătrundere, cunoaștere, implică o stare creatoare pasionată, un spirit de cucerire, de biruință. De aceea se poate spune că adevărata filozofie este o artă. Și chiar descoperirile pur științifice implică o pasiune, o inspirație și o forță de imaginație. În descoperirile științifice de început, momentul emoțional are un rol mult mai important decât se crede de obicei.

Cum cunoașterea este o parte din viață, iar rațiunea este o funcție a ei, fenomenul, obiectul cunoașterii (obiectivarea) e condiționat de ansamblul

vieții, de sentiment, pasiuni, de bolile spiritului. Viața primă, profunzimea (numenală) existenței determină structura conștiinței de care depinde felul în care ni se prezintă lumea. Dacă conștiința ar suferi o modificare, lumea ar avea alt aspect pentru ea. Dar această modificare implică o schimbare în caracterul existenței, în însăși viața de început. Numenul nu este caracterizat esențial ca intelect, acesta este punctul de vedere grec, ci el este la un grad, la o treaptă mai înaltă pasiune, pasiune numenală, precedând chiar deosebirea între bine și rău. Compasiunea budistă, iubirea creștină, voința schopenhaueriană de viață, voința nietzscheană de putere sunt numenale. Pentru majoritatea oamenilor, lumea reală – „realitatea” (ceea ce acționează asupra lor) este identică limitelor conștiinței normale medii, adică a conștiinței obiectivate și care obiectivează. Conștiința medie obiectivată e o adaptare la condițiile sociale de existență. Kant era frământat să știe cum se poate atinge universalitatea, validitatea universală (*Allgemeingültigkeit*), a cunoașterii. Dar aceasta e o temă de sociologie a cunoașterii care i-a scăpat. Kant nu admitea mobilitatea, variabilitatea conștiinței transcendente, cum trebuie să fie admisă de sociologia cunoașterii. Numai intuiția primă nu este socializată, conștiința raționalizată e supusă procesului de socializare, cunoașterea și chiar percepția lumii depind de raporturile sociale ale oamenilor, de gradele lor de comunitate. Nici o creație omenească din domeniul cunoașterii sau din celelalte domenii nu este la început socială, chiar atunci când este dirijată spre viața socială, dar se supune socializării în relațiile cu ceilalți oameni. În rezultatele

ei cunoașterea are un caracter social în ipostaza de comunicare dintre oameni. Împărăția obiectivării e o împărăție socială, e creată pentru omul mediu, pentru omul masei, pentru obișnuit, pentru „das Man” (Heidegger). Obiectivitatea percepțiilor și reprezentărilor prezintă un caracter social. Se poate spune că omul percepe într-un anumit fel chipul lumii, după forma relațiilor lui sociale cu ceilalți oameni. De aceea există lumi deosebite care se revelă confesiunilor, naționalităților, profesiilor, statelor și claselor. În aceasta constă partea de adevăr din ideologia de clasă a marxismului, dar expresia ei filozofică este fără valoare.

Nu există inspirație sinceră și creatoare decât atunci când omul e mișcat de spirit și nu de societate, când e determinat prin lăuntric și nu din afară, când nu depinde de influxurile sociale, de imitația socială²². Imaginea despre lume a omului mediu, pe drumul mediu al vieții lui, nu este o descoperire individuală și personală, ci socială și colectivă. Așa se obiectivează păcatul sclaviei omenești. Iar această remarcă nu este valabilă numai pentru credințe, întotdeauna foarte socializate (opinie publică, onoare națională, reputația de clasă, de regiment, de profesie etc.), dar chiar pentru înțelegerea lumii, pentru impresiile primordiale primite din lume care depind de familie și mediu. Chiar percepțiile fundamentale ale imaginii lumii și opiniile și judecățile despre lume depind de gradul de comunitate al oamenilor, sau de gradul neunirii lor. Chiar casta savanților, care trebuie să se străduiască

22 Vezi cartea lui Tarde, remarcabilă în multe privințe: *Les lois de l'imitation*.

să descopere adevărul, are lumile ei și judecățile ei despre lume, determinate de tradițiile academice, rutina și prejudecățile savanților. Multe lucruri sunt ascunse acestei caste. Socializarea diverselor trepte produce scleroz ele sale. Alte raporturi între oameni, un grad mai înalt al comunității lor spirituale și frăției lor ar crea o altă lume, altă lume s-ar deschide oamenilor. Nu există o lume unică, obiectivă, există numai o adaptare socială. Diferitelor tipuri de cultură din trecut s-au revelat lumi diverse și de diverse moduri. Lumea s-a prezentat divers elenismului, iudaismului, Persiei, Indiei. Criteriul acordului universal pentru stabilirea adevărului, de care s-a făcut mare caz în religia socializată și în instrumentul ei – teologia, nu este un criteriu de adevăr, ci numai un criteriu de utilitate socială. Adevărul este aristocratic, se descoperă doar la puțină lume, puținor oameni; extinderea lui înseamnă un șoc de conștiință, înseamnă fuziunea și combustia unei conștiințe și a unei lumi pietrificate și osificate. Aceasta nu înseamnă că adevărul nu există decât pentru foarte puțini oameni, există pentru toți, pentru ultimul dintre oameni, dar nu se revelă mai devreme decât unui mic număr care a fost zguduit de el. Majoritatea depinde doar de mediocritatea propriei conștiințe, de psitacismul social, de utilitatea în lupta pentru viață. Cea mai socializată gândire este a oamenilor primitivi dinaintea oricărei civilizații, ea este numai gândire de grup, de clan, de trib. „Natura” primă, bună, opusă la Rousseau și Tolstoi răului, civilizației, este o natură numenală, nu fenomenală. Civilizația creează noi forme de psitacism social și de adaptare, de ea se leagă procesele de depersonalizare; dar revelă și

posibilitatea, la o minoritate, a dezvoltării conștiinței și gândirii libere, a unei înălțări a personalității.

Va veni un nou eon în care se va descoperi adevărul tuturor, toți vor simți zguduirea, nu numai cei vii, mai cu seamă cei morți. În vremea noastră, în această lume obiectivată și obiectivă, filozofia sensului comun nu descoperă adevărul, ci socializarea adevărului și ce este indispensabil, necesar, util vieții societății. Lumea obiectivată, lumea fenomenelor nu este condiționată de rațiunea individuală, nici de rațiunea divină, nici de sensibilitatea individuală și universală, ci de rațiunea și sensibilitatea socializate. Lumea obiectivată, care fără spirit critic e considerată ca lume obiectivă, e condiționată de un element care transcende societatea. Constituie o eroare să gândim că adevărul se descoperă unei conștiințe de clan; el se dezvoltă unei conștiințe spirituale care se învecinează supraconștiinței; spiritul este libertate, avânt creator, persoană, iubire.

Este o istorie a conștiinței, a treptelor și perioadelor conștiinței. Mai mult ca oricine, Hegel a recunoscut această problemă. Baldwin propune următoarele perioade ale gândirii: o perioadă prelogică, o perioadă logică și o perioadă nemijlocită, supralogică²³. Dar această gândire supralogică e posibilă în toate timpurile, e o gândire intuitivă, originală, creatoare, aproape de prima realitate, neobiectivată. Gândirea prelogică se distinge puternic de gândirea supralogică pentru că individul primitiv nu este o ființă identică sieși; grupul social constituie unicul eu. Ceea ce gândește și Lévy-Brühl. Dezvoltarea conștiinței înlesnește eliberarea personalității și

23 Vezi Baldwin: *Théorie génétique de la réalité*.

diferențierea sa din grupul social. Dar în același timp întărirea conștiinței izolează această persoană și o supune la noi forme de comunitate conștientă. Cunoașterea are două tendințe și două semnificații: e o străpungere activă către sens și adevăr, ce se înalță peste lume, dar este și o adaptare la lumea dată, la obișnuința socială. Dar chiar în al doilea tip de cunoaștere, aceasta e un reflex al Logosului, o coborâre a acestuia în lume. Aici e rațiunea măreției științei și a independenței sale. Cele mai mari dificultăți ale cunoașterii sunt legate de limbaj, și aceasta se resimte, mai ales, în filozofie unde problema terminologiei are un rol atât de mare. Există un Logos interior, un cuvânt interior aproape de profunzimea existentului și de realitatea dintâi. După cum există un Logos exterior, un cuvânt exterior întors spre această lume și adaptat stării ei de cădere. În primul caz nu cuvântul este obiectivat, ci sensul. În al doilea caz cuvântul este obiectivat și alienat, îndepărtat de sensul prim. Limbajul, vorbirea omenească e bazată pe Cuvântul primordial, neobiectivat și numai de aceea are un sens. Dar limba e și un fenomen social, este principalul mijloc de comunicare al oamenilor între ei, grație ei e posibilă existența societății. Limbajul e socializat, poartă marca convenției, vrăjmășiei mediocrității tuturor formelor sociale. Înmulțirea limbajelor omenești e o descompunere, o alienare a Cuvântului-Logos primordial. Vorbirea permite oamenilor să se înțeleagă și să comunice între ei, dar ea îi și izolează, și îi face de neînțeles unii cu alții. Este o singură limbă filozofică solidară a Verbului Logos și grație ei istoria filozofiei nu este doar istoria opiniilor greșite ci, ea destăinuie

și adevărul. Dar filozofii sunt greu de înțeles, adesea într-adevăr vorbesc diferite limbi filozofice (mă gândesc la limbile filozofice și nu la diversele limbi ale popoarelor și neamurilor de pe pământ). Toate acestea ne conduc să punem limpede problema sociologiei cunoașterii căreia i se adaugă cea de obligație logică universală. Lumea obiectivată, ce se numește obiectivă, e o lume a decadenței și alienării și în același timp o lume unită prin constrângere, priponită și determinată, o lume socializată, o lume a generalului. În ea totul e sub semnul generalului, totul e generalizat. În opoziție cu afirmația platonismului totul în lumea numenală este individualizat, rămâne sub acțiunea lui *principium individuationis* și totul este unit persoanei. Personalismul e o proprietate fundamentală a lumii neobiectivate. Obiectivarea este înainte de toate o depersonalizare.

Universalul valabil din cunoaștere, care preocupă atât de mult pe kantieni, are un caracter nu numai logic dar și sociologic. Universal valabil înseamnă relație cognitivă, comunitatea cunoscătorului cu ceilalți, cu toți, ea nu-i îndreptată spre obiectul cunoașterii, ci către ceilalți, este ocupată cu ceea ce-i poate convinge. Or treapta de universal valabil nu depinde de aparatul logic, ci de o comunitate în modul de a vedea realitatea. Logica este socială. Chiar cel ce cunoaște în adevărul cunoașterii sale, în actele primordiale cognitive, depinde foarte puțin de procesul logic, el nu se forțează să gândească conștient și nici să gândească logic. Este o eroare să se creadă că trebuie să-și dovedească ceva sieși: ceilalți trebuie să le dovedească. P. Florenski spune cu justete că legea identității ($A=A$), adică legea fundamentală a

logicii, este moarte, pustiu și nulitate. Mai spune că conceptul e static și judecata dinamică, dar pentru el subiectivitatea e iluzorie și obiectivitatea ontologică; el rămâne de fapt sub puterea obiectivismului și a ontologismului. Logica cere o nouă lămurire sociologică, dar nu în spiritul sociologismului lui Durkheim, ci în spiritul metafizic. Aparatul logic al cunoașterii este rezultatul obiectivării și corespunde diverselor trepte de comunitate și alienare. Structura logică e o adaptare la datele unei lumi de constrângere, e mai ales un mijloc de apărare în lupta pentru existență în lumea obiectivă.

În acest sens este o parte de adevăr în pragmatism, dar este o parte de adevăr nu în privința adevărului, nici a criteriului adevărului, ci în altceva. Lumea obiectivată, cum am mai spus și nu numai o dată, e o lume de alienare și există diverse trepte de alienare. Cunoașterea e ca o comunicare cu o lume străină. Omul combate acest element străin, încearcă să constituie un mediu care să-i fie apropiat, mediu religios, național, social, familial, pentru acest mediu universalul valabil în cunoaștere se prezintă în diferite trepte. Pe lângă aceasta există la om diverse trepte de participare la universal. Pentru conștiința care se deschide la maximum conținutului universal, universalul valabil înseamnă altceva decât pentru conștiința îngustă și săracă. Universalul valabil mediu este creat pentru conștiințele mărginite și meschine. Dar omul este un microcosmos. Există un adevăr etern în doctrina lui Nicolaus Cusanus, după care totul este prezent în tot²⁴. Ca și în monada leibnizeană concepută ca *universum*.

24 Vezi M. de Gandillac: *La philosophie de Nicolaus Cusanus* (Colecția *Philosophie de l'Esprit*, 1941).

Dar omul nu este microcosmos decât în potențialitate, în straturile profunde ale ființei, la majoritatea ascunse și înăbușite.

Natura-cosmos se dezvoltă în afara procesului de obiectivare și dezvoltarea implică restaurarea unei comunități mai intime, a unei comuniuni a omului cu natura și a relațiilor dintre oameni. Secretul vieții cosmice rămâne ascuns căilor obișnuite de cunoaștere, iar știința nu este interesată de el. Revelația cosmosului, a secretului creației trebuie să apară, este împreună cu revelația relațiilor umane, cu victoria asupra alienării, rezultat al obiectivării. Fundamentală contradicție a existenței omenești constă în faptul că omul e o ființă mărginită, cuprinzând în el un infinit potențial, îndreptat spre infinit²⁵. Lumea empirică e parțială, nu e întreagă și nu poate fi gândită fără contradicție, nici ca infinită, nici ca împlinită și sfârșită. Este posibilă o cunoaștere fizico-matematică a lumii acesteia, cea mai precisă cunoaștere, cea mai universal valabilă și care poate fi verificată. Dar ea nu pătrunde în secretul vieții cosmice, e o izolare și alienare a oamenilor unii față de alții și față de cosmos. Or, cunoașterea spirituală, cunoașterea spiritului nu se prezintă exterior ca universal valabilă. Nu voi mai repeta ce am spus despre obiecte în cartea mea *Le Moi et le Monde* și în altele. Lumea empirică ne este dată într-o experiență (care este un reflex pasiv), nu ca un cosmos întreg, ci ca infinitul rău, în care suntem pierduți și în care trebuie să ne orientăm. Cunoașterea științifică „obiectivă” e o orientare de acest gen. Aici e

25 Pentru Heidegger moartea e ultimul cuvânt al existenței mărginite a omului pentru că neagă acest infinit din noi.

sensul formării conceptelor. Este cazul să se rectifice expresia „lucrul în sine”. Întotdeauna realitatea existențială implică relații, adică un element de ieșire din sine în relații, în comunitate. „Lucrul în sine” este real în măsura în care se raportează altor lucruri în sine, adică este eronat să-l numești lucru în sine și pentru sine, el este de asemenea pentru altul, pentru aproapele și iese din el însuși. De aceea cunoașterea lucrurilor în sine presupune o comunitate spirituală și un raport, o fuziune a conștiinței care izolează. Universalul valabil, întotdeauna exterior și îndreptat către obiect, e înlocuit printr-o comunitate, o intimitate spirituală, o pătrundere reciprocă. Dar intuiția spirituală de din afară, pentru lumea obiectului și a constrângerii, e cel mai puțin universal valabilă și mai puțin convingătoare, deși e cea mai universală. De aceea poziția metafizicii întotdeauna a fost nesigură și suspectă. Metafizica este posibilă în măsura în care e posibilă o cunoaștere ce nu obiectivează și nu trece prin concept. Hegel a convertit ființa în concept și conceptul în ființă, dar a fost un genial metafizician, și propria metafizică n-a fost deloc o cunoaștere prin concept. Dialectica hegeliană n-a fost doar dialectica logică a conceptului, ea a fost dialectica spiritului, adică dialectică existențială. Așa a fost *Fenomenologia spiritului* cea mai remarcabilă dintre operele sale.

Conceptele ne orientează în obscurul infinit din lumea obiectelor ce ne înconjoară. Conceptul e o pavază intelectuală și în același timp o restricție care împiedică o răvășire ce ar putea provoca confuzia lumii. El raționalizează obiectul cunoașterii și această **raționalizare este aplicarea rațiunii la lumea**

fenomenelor; pentru lumea numenelor o astfel de raționalizare e fără valoare. În același timp, conceptul generalizează, ridică la universal, nu cuprinde niciodată realitatea individuală. Dar alta e sarcina lui, aceasta este pragmatico-instrumentală. Logosul lucrează în concept, dar acționează în aplicarea la lumea alienată și obiectivată, coborând către această lume. Conceptul nu cunoaște individualul, nici libertatea, de aceea nu cunoaște numenele, nu cunoaște secretul existenței. Uneori acest adevăr a fost exprimat spunându-se că, prin conceptul rațional nu se poate cunoaște realitatea irațională (Rickert), sau că inteligența nu poate cunoaște viața, nici simțirea (Bergson). Dar, cum în lumea fenomenelor domnesc necesitatea și regularitatea, lumea prezintă în ea o „realitate” rațională, care corespunde raționalului cunoașterii. Relațiile cauzale, legile naturii aparțin gândirii care generalizează, dar în același timp, lumea fenomenelor e supusă relațiilor cauzale și legilor din natură. Dificultatea acestei probleme de care se lovește gnoseologia e solidară misterului obiectivării. Este o eroare să se considere că obiectivarea se produce numai în sfera cunoașterii, ea se produce, mai ales, în „ființă”, în însăși realitatea. Este produsă de subiect, nu doar ca cel care cunoaște, dar și ca existent. Căderea în lumea obiectului s-a făcut în viața de început. Iar aceasta a dus la nerecunoașterea ca realitate decât a elementului secundar, raționat, obiectivat și la îndoiala de prima realitate, neobiectivată, neraționată.

Astfel e structura conștiinței din treapta căderii, a alienării. Cunoașterea este un eveniment intelectual. Cum poate deveni eveniment intelectual în subiect

un obiect material neintelectual? Cum este posibilă o cunoaștere rațională a iraționalului? Însuși iraționalul are două sensuri diferite: este sau un irațional în fenomenal, în lumea obiectului, sau un irațional în lumea numenală, în profunzimea spirituală a subiectului. Primul irațional e recunoscut ca limită, dar e organizat de cunoașterea îndrumătoare cu ajutorul conceptului. În aceasta constă procesul de abstracție; el pornește de la realitate, dar își supune realitatea, care nu este prima realitate, profunzime spirituală a existenței, ci exteriorizare. Lumea obiectului e multiplă, dar în ea persoana se pierde; e infinită, dar în ea eternitatea e închisă, în ea triumfă generalul dar nu are unitate, e raționată, e plină de un rău irațional, este contrară „sensului”. Trăim într-o lume de acest gen, o cunoaștem. Dar nu este o lume pierdută, fără nădejde: soarele strălucește aici, deși din afară, nu dinlăuntru, cum ar trebui să fie, există în ea o viață încordată în creștere, deși se împlinește prin moarte; în ea florile se deschid, deși în final se veștejesc; în ea se manifestă actele creatoare ale omului; există o fizionomie umană, uneori o încântătoare expresie a ochilor; sunt atinse aici culmi de sfințenie și genialitate, dar și urâtenia morală și nelegiuirea; se manifestă aici iubirea, mila, renunțarea, dar și cruzimea și crimele. În această lume spiritul este ca și decăzut de la sine-însuși, s-a produs alienarea, însă legătura care-l unește Spiritului s-a păstrat, iar Duhul lucrează. Această lume e fără Dumnezeu, dar există în ea o mărturie a existenței lui Dumnezeu. Dacă în obiectivitate e o stare de cădere, în concept e o coborâre a rațiunii spre această stare. De aceea conceptul are o folosință limitativă,

trebuie să facă loc cunoașterii neobiectivate. Critica cunoașterii a descoperit confuzia ce se făcea între concept și ființă, cu realitatea. Această confuzie a jucat un rol imens în vechea metafizică. Kant a făcut mai mult decât oricine pentru critică. Vom vedea că însăși „ființa” a purtat amprenta cunoașterii, că este, într-o mare măsură, rodul conceptului. Starea de cădere a lumii s-a reflectat în conceptul de ființă. Socializarea cunoașterii, care se străduie să instituie o obligație generală pentru conștiința normală medie, limitează și cunoașterea și realitatea; ea tinde să înlăture tot ceea ce necesită o tensiune spirituală mai mare și o comunitate spirituală. Omul mediu (și mai ales societatea omenească, ce agresează totdeauna omul) se apără de pericole și este protejat de conceptele și legile logicii din domeniul cunoașterii, de legile statului, formele fixe ale familiei, castei, Bisericii exterioare - ca instituție socială. Prin această apărare sunt înăbușite intuiția, inspirația, iubirea, umanitatea, credința vie și spiritul, iar duhul se stinge. Feuerbach avea dreptate în antropologismul său, în revolta sa împotriva puterii asupra omului, a tuturor obiectivelor și alienărilor aspirând la realitatea metafizică. Dar eroarea lui Feuerbach era pretenția de a înălța omul, pornind de la o concepție prea coborâtă despre om, privindu-l numai ca ființă naturală, materială. Astfel, întreaga dialectică existențială despre om și despre atitudinea lui față de Dumnezeu era redusă la neant și golită de sens, pentru că ea n-are sens decât în raport cu omul ca ființă spirituală.

3

Conștiința trebuie să orienteze omul, să-l pună în relație cu lumea. Conștiința luptă contra haosului din suflet, al cărui exemplu îl avem în vise; sintetizează viața sufletului, dar are un caracter nefericit și e sursa suferinței, dedublând omul chiar prin sinteza ei, deși și omul se străduie, prin eforturile conștiinței, să se elibereze de suferință²⁶. Nu există numai o „conștiință nefericită” (Hegel)²⁷, orice conștiință e nefericită. Iar aceasta provine din dedublarea, dislocarea conștiinței în obiect și subiect. Iar omul pentru a-și depăși nefericirea și suferința sau se forțează să se ridice la o conștiință superioară, sau cade în subconștient. Conștiința e drumul urmat de om și se găsește între subconștient - elementarul, și supraconștient - spiritualul. Omul suferă că este dublu și că trăiește deodată în lumea fenomenelor și în cea a numenelor. Omul este fenomen, ființă naturală supusă legii din această lume, dar este și „lucru în sine”, ființă spirituală, liberă de puterea acestei lumi. Conștiința se află într-o poziție intermediară și acesta este motivul dublului său aspect; dar îndeplinește o mare lucrare și în ea există lumina. Depășirea conștiinței nefericite prin supraconștiință nu înseamnă negarea conștiinței; supraconștiința cuprinde rezultatele pozitive ale conștiinței, dar este vorba și de *Aufhebung* în sens hegelian²⁸. Dacă structura

26 Freud, al cărui merit principal e de a fi descoperit rolul subconștientului, exagerează mult rolul curativ al conștiinței.

27 Vezi J. Wahl: *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*.

28 Pentru raporturile conștiinței, ale conștientului cu supraconștiința, vezi cartea mea: *La destination de l'homme*.

supraconștiinței corespunde lumii numenale, ca aceea a conștiinței lumii fenomenale, această corespondență nu este totuși nici totală, nici definitivă, lasă loc licăririlor, posibilității unei pătrunderi. Conștiința recunoaște ca transcendent ei ceea ce este immanent pentru supraconștiință. De aceea pot spune că transcendentul nu-mi este exterior, dimpotrivă, e tot ce-mi este mai intim, pe acesta reazem eu mistica, posibilitatea ei de a fi.

Dar această structură a conștiinței, îndreptată spre lumea noastră fenomenală, produce exteriorizarea și obiectivarea a tot ce e mai interior și spiritual. Primitivii nu fac diferență între lumea aceasta și o altă lume; pentru ei totul e minunat și supranatural. Aceasta se explică prin dormitarea și slăbiciunea conștiinței lor. Supranaturalul și miraculosul, ca distincte de ordinea naturală, există pentru o treaptă mai înaltă a conștiinței. Chiar percepția lumii sensibile n-a fost întotdeauna la fel. Imaginile, culorile lumii „empirice” depind de treapta conștiinței, de direcția ei, de slăbiciunea sau de forța ei. Conștiința nu doar ne orientează în mijlocul lumii, nu doar răspândește lumina, dar creează și o enormă cantitate de iluzii. Sunt iluziile conștiinței primitive, care este încă foarte slabă. Nenumărate iluzii, multe mituri se leagă de aceasta; și există alte iluzii ale conștiinței civilizate, evolute. În conștiința primitivă pot fi mai puține minciuni, mai mult adevăr decât în conștiința civilizată. În mit poate fi mai multă realitate decât în realitatea civilizată. Societățile care adună în grup oamenii creează iluzii indispensabile existenței și dezvoltării lor. Și acestea pot fi iluziile cele mai

durabile. Societatea obiectivează existența umană, inspiră omului frică de „sfîntenia” lui. Sociologul englez Kidd²⁹ a dezvoltat această idee ingenioasă că societatea și evoluția socială pretind, pentru a fi susținute și pentru a prospera, credințe și sanctuare care nu corespund absolut deloc adevărului. Specia sugerează individului iluziile conștiinței, care îi sunt necesare speciei. Și Schopenhauer vorbea de iluziile iubirii, care fac din individ jucăria speciei. Iluziile sociale iau forma iluziilor de clasă, ale prejudecăților de castă, care deformează conștiința. Hegel a definit genial viclenia rațiunii (List der Vernunft) în istorie. Ca monist și optimist, gândea că viclenia rațiunii este un instrument care ajută la descoperirea spiritului în istorie. Dar în realitate faptul trebuie să fie o sursă de pesimism amar. Specia creează iluziile indispensabile procesului rasial, triumfului generalului asupra individualului, al regnului asupra individualului, al colectivului asupra persoanei, în credințe stabilite solid, în realități sacre care pretind o atitudine idolatră. Aici este și o obiectivare a existenței umane, omul e azvârlit într-o lume a obiectelor care-l agresează. Socializarea forțată vine dintr-o minciună convențională, înrădăcinată în conștiință. Iluziile și minciuna conferă conștiinței o structură care corespunde lumii obiectelor. Dar minciunii „civilizației”, minciunii societății și istoriei nu îi trebuie opusă „natura” cum spuneau într-o manieră inexactă J.J.Rousseau și Tolstoi, ci spiritul, spiritualitatea, lumea numenală ce pot modifica conștiința și pot irumpe în această lume ca forță transformatoare.

29 Vezi cartea lui *L'évolution sociale*.

Împotriva convențiilor minciunii din lumea fenomenală există adevărul instinctului, dar acest instinct își are rădăcina într-o mult mai mare profunzime decât ceea ce se numește „natură”. „Natura” numenală în om este *a priori* în raport cu natura fenomenală exterioară.

Ceea ce este genial la Kant nu este estetica sa transcendentală cum se crede de obicei, nici analitica transcendentală, ci dialectica transcendentală, doctrina despre *Schein* – aparență, mască transcendentală și antinomii. Când e folosită greșit, rațiunea creează iluzii. Dar Kant consideră dialectica rațiunii ca iluzorie. Poate vedea corect, atunci când e vorba de rațiunea separată de viața integrală a spiritului, de experiența existențială. Unde e sursa iluziilor transcendente (*Schein*), create de dialectica rațiunii? Totul provine din faptul că se ia drept real ce este gândit, și numenelor li se atribuie ceea ce se raportează fenomenelor. Voi spune cu convingere că iluziile își au originea în obiectivare, în proiectarea asupra obiectului a ceea ce nu are adevărată existență decât în subiect. Este consecința puterii din lumea obiectivă asupra existenței umane. Conceptul creează iluziile ca urmare a aplicării lui greșite. Ar fi eronat să se spună că rațiunea este inaptă pentru o dialectică adevărată, esențială. Dar rațiunea e alterată și pierde această aptitudine ca urmare a stării de cădere, care înseamnă pierderea integrității, a spiritualității, dedublarea în subiect și obiect, concepția despre lumea numenală după adaptările la lumea fenomenală.

Ar fi interesant de imaginat cum l-ar fi criticat Kant pe Hegel și dialectica sa. Hegel a trecut prin critica lui

Kant și chiar ar fi vrut să-l depășească. El vroia să transmită conceptului plenitudinea vieții și să convertească dialectica conceptului în dialectică existențială. Diferă complet de Kant în felul de a înțelege caracterul și limitele logicii. Pentru Kant, dialectica e doar în aparență instrumentul logicii generale, dialectica numai aparent e convingătoare, este logica iluziilor ce largesc aplicarea categoriilor dincolo de limitele empiricului. Pentru Hegel, logica e ontologie și dialectica logică este dialectica ființei. El vrea să depășească antinomiile kantiene. Este genială introducerea dinamicii în logică de către Hegel. El admite un moment irațional în dialectică. Afirmă o mișcare autonomă în concept și atingerea identității contrariilor. Adevărul este un tot. Hegel evită să ia fenomenele drept lucruri în sine, cum făcea vechea metafizică naturalistă. Dar victoria sa asupra antinomiilor s-a văzut a fi iluzorie: este o nouă formă de *Schein* transcendental pentru că Hegel rămâne în cercul imanenței într-un fals monism, într-o interpretare optimistă a procesului cosmic; la el nu există o adevărată transcendență și de aceea a putut genera materialismul dialectic. Antinomia își păstrează forța până la sfârșitul lumii acesteia, nu poate fi depășită decât prin modul eshatologic. Eroarea lui Kant a fost să confunde și să identifice experiența numai cu planul fenomenelor, adică să nege posibilitatea experienței spirituale. Iluzia este solidară imanentului, nu transcendentului. Ceea ce este transcendent este tocmai ce este mai puțin iluzoriu. Antinomiile rațiunii pure sunt legate de infinit. Se poate admite o a treia rezolvare distinctă dintre teză și antiteză, dar această a treia ieșire nu se

descoperă în dezvoltarea dialectică din această lume, ea se descoperă în transcendența dincolo de limitele lumii acesteia a obiectelor. Lumea obiectivată nu este dată ca un tot, de aceea nu este adevăr în ea în sensul hegelian. Cum această lume nu este lucrul în sine, numen, ea nu există ca tot infinit, nici ca tot finit. Antinomia cosmologică e depășită numai pentru că lumea fenomenelor nu este dată ca un întreg. Mai precis, în lumea fenomenelor este imposibil să surmontezi antinomiile. Kant are dreptate cu dualismul celor două lumi și când recunoaște antinomiile ca inevitabile și solidare acestui dualism. Dar acest adevăr se poate interpreta și în alt mod decât cel al lui Kant.

Conștiința nu se poate reprezenta static, ea este stabilizată doar relativ. În principiu e posibilă o schimbare; o revoluție a conștiinței, dilatarea ei, ca și restrângerea sunt posibile. Este posibilă o străpungere prin obiectivarea care creează iluzia durabilă a acestei lumi imobile. Imaginile și tablourile visurilor sunt legate de slăbirea conștiinței, după cum și imaginile și tablourile lumii empirice ce se prezintă conștiinței diurne nu ne descoperă însăși prima realitate, ci doar semnele acestei realități. La fel, visele au o valoare simbolică. Dar în același timp, în această lume iluzorie și înșelătoare, acționează autentică lume, primordială și reală a libertății, a geniului creator și a binelui. Nu putem face un efort definitiv al conștiinței, un efort de spirit ca să scăpăm de tot ce este înșelător, iluzoriu, neautentic în lumea empirică a fenomenelor. Structura conștiinței e prea puternic adaptată condițiilor acestei lumi. Dar ar fi greșit să se considere mișcarea și pluralitatea drept false și iluzorii (Zenon, Eleații). Filozofia indiană are

partea ei de adevăr; mai bine decât filozofiile grecești și europene, ea a avut conștiința caracterului iluzoriu și înșelător al lumii fenomenelor, dar n-a înțeles sensul trecerii omului prin lume, n-a simțit sensul istoriei.

Este interesant de constatat că și filozofia budistă ca și filozofia empirică europeană nu recunosc decât fenomenele obișnuite și nimic în afara lor. Dar prima e pesimistă, cealaltă optimistă, prima e mai profundă decât a doua. Gândirea indiană a creat o remarcabilă metafizică, dar n-a creat știința, aceasta a creat-o Occidentul european. Această creație nu înseamnă numai independența rațiunii, stăpânirea rațiunii, dar și o atenție deosebită acordată lumii fenomenale. Conștiința nu e doar îndreptată către lume, adaptată ei, ci este și eliberată de frica de această lume care împiedica omul vechi, chinuit de demonolatrie să ajungă la cunoașterea științifică. Prima semnificație a sacrului este tabu-ul. „Panica” este sacrul primitiv. Dar omul, pe măsură ce i s-a dezvoltat conștiința, n-a mai considerat sacră lumea obiectivată, fenomenală, care-l amenința. De aici vine cutezanța științei și tehnicii. În acest curaj neclintit, în această căutare a adevărului incoruptibil stau măreția științei și afinitatea sa cu Logosul. Știința nu recunoaște nici un tabu, defetism bolnăvicios al conștiinței. De acum înainte omul trebuie să caute ce este sacru, să-l caute pe Dumnezeu, pe un alt plan, în lumea spirituală, în lumea existenței interioare, nu în obiect, ci în subiect. Semețul filozof Fichte spunea că omul trebuia să aibă un scop dincolo de limitele acestei vieți. Dar această „altă” lume mai bună, dincolo de limitele acestei vieți, nu poate fi gândită pe plan naturalist și obiectivist, unde a stat adesea teologia tradițională, ea trebuie

gândită ca o schimbare în tendința și structura conștiinței, ca lume a spiritului, care nu este o altă „natură”. Lumea de aici, pe care o numesc lumea obiectivării, înseamnă auto-alienare și exteriorizarea spiritului, aruncare în afară. Nu este dualism ontologic, așa cum monismul este rezultatul obiectivării. Există un dualism al modurilor de existență, al treptelor calitative ale omului și lumii. Deosebirea lumilor nu este cunoscută prin conceptul care obiectivează, ci prin intuiția totală, integrală care pătrunde în misterul existenței printr-un act existențial al spiritului.

La Descartes eroarea vine din voință. Or, din direcția voinței primordiale provine nu doar eroarea în cunoaștere, ci și eroarea în percepția realității, în construirea lumilor. Cunoașterea, știința au lumea lor așa cum religia, arta, politica au lumea lor. Nu înseamnă însă că lumea științei este o lume fantastică și fără realitate. Ea are o enormă importanță în drumul omului: știința joacă un rol imens în eliberarea și dezvoltarea forței omului. Știința istorică are o importanță deosebită, eliberează de iluziile și erorile unei conștiințe mai puțin evolute. Dar întotdeauna omul e pândit de ispite care-l supun; una dintre aceste ispite înrobitoare care alterează știința e scientismul, schimbare a atitudinii științifice față de lume într-o realitate unică și tiranică. Cunoașterea științifică trebuie eliberată de jugul scientismului, adică de o filozofie falsă (materialism, naturalism, pozitivism). Și pentru aceasta e necesar să înțelegi misterul obiectivării.

O asemenea teorie a cunoașterii merită numele de idealism sau de realism? Amândouă sunt la fel de false pentru că întrebarea nu e bine pusă și se exprimă

după vechile categorii de gândire. Sub un aspect e idealism, sub altul realism declarat. Filozofia existențială e singura filozofie cu adevărat reală, dar nu este vorba de realismul vechii filozofii ontologice ce era sub puterea obiectivării și constituia o formă de naturalism. Se depășește în același timp idealismul filozofiei germane de la începutul secolului al XIX-lea, dar se păstrează tot ce este adevărat în el. Ne găsim în fața problemei ființei și a existenței.

Partea a doua

Problema ființei și a existenței

Capitolul III

- 1) *Ființa ca obiectivare. Ființa și existentul, existența. Ființa și neființa. Ființa ca mod de cunoaștere. Ființa și valoarea. Ființa și spiritul.*
- ~ 2) *Întăietatea libertății asupra ființei. Determinismul ființei și al libertății. Ființa și pasiunea primordială. Ființa ca libertate fixă și pasiune fixă. Ființa ca natură și ființa ca istorie.*

1

Din Antichitate filozofii au căutat să cunoască ființa (*ousia, essentia*). Cea mai înaltă dorință a filozofiei a fost să edifice o ontologie; dar filozofii se îndoiau că pot reuși. Uneori se părea că gândirea umană urmărește o fantomă. Problema trecerii de la multiplu la Unu și de la Unu la multiplu era fundamentală pentru filozofia greacă. Într-un alt mod, dar la fel de importantă a fost pentru filozofia indiană, întrebarea de a ști cum provenea ființa din neființă; această filozofie și-a concentrat puternic atenția pe problema neantului, a neființei, a iluzoriului și s-a preocupat de găsirea Absolutului și eliberarea de relativ, ceea ce însemna și izbăvirea. Gândirea indiană s-a străduit să se plaseze dincolo de ființă și de neființă și să descopere dialectica ființei și a neființei. În aceasta constă importanța ei³⁰.

30 Vezi R. Grousset: *Les philosophies indiennes*; O. Strauss: *Indische Philosophie*; A. Schweitzer: *Les grands penseurs de l'Inde*.

Grecii căutau *arheul*, primul principiu. Meditau asupra imuabilului, erau chinuiți de problema raportului dintre imuabil și devenire; voiau să explice ființa mișcătoare prin ființa imuabilă. Filozofia voia să se înalțe peste lumea sensibilă și înșelătoare, să pătrundă până la Unul, dincolo de această lume multiplă și schimbătoare. Se îndoia chiar de realitatea mișcării. Dacă omul și-ar face drum până la cunoașterea ființei ar atinge punctul culminant al științei și uneori chiar gândea că a atins izbăvirea, unindu-se izvorului prim. Și totuși Hegel spune că conceptul despre ființă este tot ce poate fi mai vid; Lotze declară că ființa nu se poate defini și poate fi numai trăită³¹. Heidegger, dorind să construiască o nouă ontologie, spune despre conceptul ființei că este tot ce poate fi mai obscur. Ființa pură e o abstracție și în această abstracție se vrea înțelegerea realității dintâi, viața de început. Gândirea omului urmărește propria Creație, și-n aceasta rezidă tragedia cunoașterii filozofice, tragedia oricărei filozofii abstracte. Ne găsim în fața acestei întrebări: ființa nu este obiectivare? Obiectivarea nu transformă în obiecte ceea ce ne prezintă cunoașterea filozofică, obiecte din care dispare lumea numenală? Conceptul de ființă are de-a face cu ființa ca un concept? Există ființa? Parmenide este fondatorul tradiției ontologice în filozofie, tradiție legată genialului efort al rațiunii. Pentru el ființa este una și imuabilă. Nu există neființă, există numai ființă. Pentru Platon, care continuă această tradiție ontologică, veritabila ființă este împărăția ideilor pe care o percepe dincolo de lumea simțurilor, mișcătoare și multiplă; dar Platon afirmă în același timp întâietatea a ceea

31 Lotze: *Metaphysik*.

ce este bun, a binelui asupra ființei, inaugurează astfel o altă tradiție filozofică. La Platon unitatea perfecțiunii este cea mai înaltă și idea despre ființă este însăși ființa. [Eckhart era de părere că *Esse* era *Deus*.] Husserl, trecând prin idealismul care afirmă întâietatea conștiinței, va continua tradiția platoniciană în contemplarea ființei ideale (*das Wesenheiten*). În procesul gândirii, în rațiune s-a căutat înălțarea peste această lume sensibilă dată, în care nu este nimic solid, s-a căutat înălțarea peste lumea devenirii, nu a ființei. Dar astfel căutarea ființei era sub dependența gândirii, era marcată de pecetea gândirii. Ființa devenea obiect al gândirii și însemna obiectivare. Rațiunea găsește un produs propriu ei. Realitatea devine dependentă făcându-se materie de cunoaștere, adică obiect. Dar în fond se petrece exact invers, realitatea nu este înaintea subiectului cunoscător, e îndărătul lui, în existențialitatea sa.

Eroarea vechiului realism e mai vizibilă în exemplul tomismului, al filozofiei simțului comun. Această filozofie admite ca realități obiective produsele gândirii, substantificările gândirii³². De aceea Sf. Toma d'Aquino gândește că intelectul, și numai el, este în contact cu ființa. Ființa e primită din afară. Este o absolutizare a conștiinței medii, admisă de asemenea ca natură umană imuabilă. O ontologie de acest gen e un exemplu frapant de metafizică realistă, nu admite antinomiile născute de rațiune. Cunoașterea intelectuală a ființei e determinată de faptul că ființa, încă dinainte, e produsul inteligenței. Pentru tomism, ființa precede gândirea, dar este deja

32 Vezi Garrigou-Lagrange: *Le sens commun*.

lucrată de ea. Or ființa vine după, nu înainte. În filozofia Evului Mediu problema raportului între *essentia* și *existentia* are un rol important. Ființa este *essentia*. Dar rămâne de știut dacă esența are existență. În filozofia contemporană (Heidegger, Jaspers) această problemă ia o nouă formă a raportului între *Sein* și *Dasein*³³. Aristotel și scolasticii admiteau în logică o clasificare asemănătoare unei clasificări zoologice, în care conceptul de ființă era cel mai larg și cel mai înalt. Brunschvieg are dreptate când spune că Descartes rupe cu naturaliștii în logică și metafizică³⁴. Dar ontologia niciodată n-a putut renunța complet la spiritul naturalist.

Hegel a introdus un element nou în conceptul ființei: neființa, neantul, fără de care nu există devenire, fără de care nu apare nimic nou. Ființa este tot ce poate fi mai vid; echivalează neființei. Începutul este ființă și neant, unitate. Ființa nu este nimic, este ființă nedeterminată și fără calitate. *Dasein* la Hegel este unitatea ființei și a neființei, e devenire, ființă determinată. Adevărul este în trecerea de la ființă la neființă și de la neființă la ființă. Hegel vrea să aducă viața în ființa moartă, încremenită. Vrea să treacă de la concept la ființa concretă. El crede că va reuși admițând caracterul ontic al conceptului însuși, care și el este ființă plină de viață interioară. „Identitatea, spune Hegel, este determinare numai de ființă simplă, imediată, moartă; or contradicția este rădăcina întregii mișcări și vieți, doar în măsura în care nimicul oferă în el însuși o contradicție, se mișcă, posedă mișcare și activitate”³⁵.

33 Vezi Heidegger: *Sein und Zeit*, și Jaspers: *Philosophie*, 3 volume.

34 Vezi L. Brunschvieg: *Splnoza et ses contemporains; Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*.

35 Vezi Hegel: *Wissenschaft der Logik*

Dialectica este o adevărată viață. Dar Hegel nu ajunge la adevărul concret, rămâne sub puterea obiectivității. Vladimir Soloviov, care a fost marcat de influența lui Hegel, face o foarte importantă și prețioasă deosebire între ființă și existentul concret. Ființa este predicatul subiectului, al existentului concret. Spunem: „această creatură este” și „această senzație este”. Se produce o substanțializare a predicatului³⁶. S-au format diverse feluri de ființe prin abstractizarea și substanțializarea atributelor și calităților. În această manieră s-au creat ontologiile, care erau doctrine despre ființa abstractă și nu ale existentului concret. Or, adevăratul obiect al filozofiei nu trebuie să fie ființa în general, ci la ce și cui îi aparține aceasta, adică existentul concret. Filozofia concretă e o filozofie existențială, la care Soloviov nu ajunge, el rămâne metafizician abstract. Doctrina unitotalității e un monism ontologic³⁷. Este greșit să se spună că ființa este numai existentul concret, existentul este. Ființa indică faptul că ceva este, dar nu ceea ce este. Subiectul existent dă ființa. Conceptul de ființă este logic și gramatical, echivoc, în el se confundă două sensuri. Ființa înseamnă că ceva este și arată și ceea ce este. Al doilea sens al „ființei” ar trebui îndepărtat. Ființa se află a fi subiect și predicat, subiect și lucru spus. În realitate ființa este numai predicat. Ființa e general, „universal”. Dar generalul nu are existență. Universalul e numai în existent, în subiectul existenței și nu în obiect. Lumea este

³⁶ Vezi VI. Soloviov: *Critique des Principes abstraits și Principes philosophiques de la connaissance intégrale*.

³⁷ Vezi Frank; *L'Inintelligible*.

pluralistă, în ea totul este individual și singular. Universalul – general este doar posesiunea calității de unitate și de comuniune în această pluralitate de individualități.

Este o parte de adevăr în susținerea lui Rickert, că ființa este judecată de evaluare, că realul este obiect al judecății. De unde se face greșita deducție că adevărul e „a trebui” nu „a fi” și transcendentul e numai *Geltung* (*Geltung* se referă la valoare și nu la realitate). Când se afirmă întâietatea datoriei asupra ființei, aceasta se poate asemăna cu întâietatea platoniciană a binelui asupra ființei. Dar Vl. Soloviev consideră că ceea ce trebuie să fie în această lume este etern ființă absolută într-o altă sferă. Se pune o problemă fundamentală: sensul, valoarea ideală există și în ce sens există? Există un subiect al sensului, al valorii, al ideii? Răspunsul meu la această întrebare e că există ca spirit. ~~Or~~ spiritul nu este ființă abstractă, este existentul concret. Spiritul e realitate dintr-un alt ordin decât natura „obiectivă”, sau „obiectivitatea” realizată de rațiune. Ontologia trebuie să fie înlocuită printr-o pneumatologie. ~~×~~ Filozofia existențială se îndepărtează de tradiția „ontologică” în care percepe o obiectivare inconștientă. ~~×~~ Când Leibniz vede în monadă o simplă substanță ce intră într-un organism complicat, când ne arată armonia universală a monadelor și se preocupă, mai ales, de problema simplului și compusului, el se găsește încă sub puterea metafizicii naturaliste, a ontologiei obiectivate. Este necesar de înțeles corelația ce există între concepte ca: adevăr, ființă, realitate. Cuvântul realitate după semnificația dobândită este termenul cel mai

neîndoielnic, cel mai independent de curentele filozofice. Dar la început era legat de *res*, de lucru și purta marca lumii obiectivate. Adevărul nu e în mod simplu ceea ce există, el este calitatea atinsă și valoarea; adevărul e spiritual. Este imposibil să te înclini în fața a ceea ce este, numai pentru că este. Un ontologism fals duce la un cult idolatru al ființei. Trebuie să ne înclinăm dinaintea Adevărului, nu a Ființei. Iar Adevărul există în mod concret, nu în lume ci în Spirit, în Duh. Este miracolul Creștinismului că are în el o întrupare a Adevărului, a Logosului, a Sensului, întrupare unică, și nereînnoibilă. Și această întrupare n-a fost o obiectivare, ci o rupere a obiectivării. Mereu este nevoie să mai spunem că spiritul nu este niciodată obiect și că nu există spirit obiectiv. Ființa este doar unul din rezultatele, din roadele spiritului. Dar numai ce este *transsubiectiv* există concret. Ființa e un produs al substanțializării existenței.

[Ontologismul pur supune valoarea ființei. Altfel spus este obligat să considere ființa ca unica măsură și criteriu al valorii, adevărului, binelui, frumuseții. Ființa este și adevăr, bine, frumos. Singurul sens al adevărului, binelui, frumosului constă în faptul că există din ființă. Și invers, singurul rău, minciuna, urâtenia sunt ne-ființa, negarea ființei. Ontologismul trebuie să admită ființa ca Dumnezeu, trebuie să îndumnezeiască ființa și să-l definească pe Dumnezeu ca ființă, ceea ce caracterizează doctrina catafatică despre Dumnezeu și o distinge radical de doctrina apofatică, pentru care Dumnezeu nu este ființă ci supraființă. Schelling spune că Dumnezeu nu este

ființa, ci viața³⁸. „Viața”, acest cuvânt e preferabil celui de „ființă”. Dar filozofia ontologică are o asemănare formală cu filozofia vieții, pentru care „viața” este singurul criteriu al adevărului, binelui și frumosului, și maximum de viață – valoarea supremă. Binele suveran, valoarea supremă sunt definite ca maximum de viață sau de ființă. Și în mod cert este necesar să existe, să trăiești pentru a pune problema valorii, a binelui. Nimic mai trist, nimic mai vid decât ce au exprimat grecii prin: ouk on, care este adevăratul neant. În mē on, puterea este latentă și de aceea nu este decât o jumătate-ființă sau ființa nerealizată. Viața e mai concretă și mai aproape de noi decât ființa. Dar punctul slab al filozofiei vieții este că are mereu un gust amar biologic (Nietzsche, Bergson, Klages). Or, ființa este abstractă și lipsită de viață interioară. Ființa poate avea cele mai înalte calități, dar poate să nu le aibă deloc, chiar poate fi complet inferioară. Și de aceea ființa nu poate fi criteriul calității, nici al valorii. Întotdeauna totul e salvat când se adaugă cuvântul „autentic”, dar atunci „autenticitatea” devine apreciere și criteriu superior, atunci scopul ce trebuie atins devine ființa „autentică” și nu afirmarea de maximum de ființă. Este o simplă confirmare faptul că ontologismul este o substanțializare de predicate, de calități. Ființa capătă un sens axiologic. Valoarea, adevărul, binele, frumosul sunt viziunea calității existenței și se înalță peste ființă.

Dar pentru caracterizarea ontologismului în filozofie altceva este important. A admite ființa ca

38 Vezi Schelling: *Philosophie der Offenbarung*.

bine suveran și valoare înseamnă întâietatea generalului asupra individualului; este o filozofie a universalilor. Ființa e lume a ideilor care înăbușă lumea individualului, a singularului, a ceea ce nu se repetă. Același lucru se întâmplă când se consideră materia ca esență a ființei. Ontologismul universalist nu poate recunoaște valoarea superioară a persoanei, persoana este mijlocirea, instrumentul generalului – universal. În realitatea vie, esența în existențialitatea ei este individuală, dar universalul este creația rațiunii (Duns Scotus). Filozofia valorilor ideale are același caracter oprimant pentru persoană și nu trebuie opusă filozofiei ființei abstracte.

* Adevărata filozofie este cea a existenței și ființelor concrete și ea corespunde cel mai mult creștinismului. Este și o filozofie a spiritului concret, pentru că în spirit, valoarea, ideea, sensul sunt de asemeni existențe și existența lor este transmisă de existent. Ființa și evenimentul trebuie să aibă un purtător viu, un subiect, o ființă concretă. Ceea ce există într-o manieră concretă e mai profund decât valoarea și anterior ei, existența e mai profundă decât ființa.

Ontologismul era o metafizică intelectualistă. Dar expresiile: ontologie și ontologism pot avea un sens mai larg, și nu rareori sunt identificate realismului metafizic. N. Hartmann consideră că elementul irațional al ontologiei este mai profund decât iraționalismul mistic pentru că nu numai că nu poate fi perceput, dar nici nu poate fi trăit³⁹. În acest fel profunzimea ontologică este așezată mai sus (sau mai profund) decât

39 Vezi N. Hartmann: *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*.

ce poate fi trăit, adică existența. Această profunzime ontologică seamănă mult Incognoscibilului lui Spencer. La Fichte ființa există pentru rațiune și nu invers. Dar ființa este produsul rațiunii; or rațiunea este funcția vieții dintâi sau existența. Pascal consideră că omul este așezat între infinit și neant. Aceasta exprimă situația existențială a omului și nu o abstracție de gândire. S-a încercat să se stabilizeze și să se consolideze ființa între neant și infinit, între abisul inferior și abisul superior; dar a fost doar o adaptare a gândirii și conștiinței la condițiile sociale de existență din lumea obiectivată. Or infinitul de jos și de sus یرمpe și acționează asupra omului, bulversează ființa echilibrată și conștiința care se fixase, creează sentimentul tragic al vieții și duce la perspectiva eshatologică. Iată de ce, ceea ce numesc metafizica eshatologică (este și metafizică existențială) nu este ontologie, ea neagă ființa stabilizată și prevede sfârșitul ființei ca obiectivare. Dar în această lume ființa este schimbare și nu repaus. Acest punct de vedere al lui Bergson este corect⁴⁰. Am mai spus că problema raportului dintre gândire și ființă a fost pusă fals. Chiar felul de a pune problema era o neînțelegere a faptului că întotdeauna cunoașterea este lumină, care se aprinde în interiorul ființei, și nu oprire în fața ființei-obiect.

Pentru problema ființei teologia apofatică are o importanță enormă; ea s-a dezvoltat în filozofia religioasă indiană, dar mai ales în Occident la Plotin, la Pseudo-Dionisie Areopagitul, la Eckhart, Nicolaus Cusanus și în mistica speculativă germană. Teologia catafatică raționalizează ideea de Dumnezeu

40 Vezi Bergson: *L'évolution créatrice*.

aplicându-i categoriile raționale, elaborate în raport cu lumea obiectului. De aceea s-a afirmat cu ușurință, ca adevăr de bază, că Dumnezeu este ființă și I s-a aplicat o gândire adaptată cunoașterii ființei, peste care stă pecetea neștearsă a lumii fenomenale, naturale și istorice. Această cunoaștere cosmomorfică și sociomorfică despre Dumnezeu a dus la negarea adevărului religios fundamental că Dumnezeu este mister, este taină, că misterul se află în adâncul tuturor lucrurilor. Doctrina teologiei catafatice, care-L consideră pe Dumnezeu ființa ce se poate cunoaște în concepte, este o expresie a naturalismului teologic. Dumnezeu este înțeles ca natură și I se dau trăsăturile naturii, de exemplu, atotputernicia, sau, în mod sociomorfic, I se transmit trăsăturile puterii. Dar Dumnezeu nu este natură, este libertate; nu este ființă, ci Spirit. Spiritul nu este ființă, este peste ființă și este dincolo de obiectivare. Dumnezeul teologiei catafatice este un Dumnezeu care se descoperă în obiectivare. Este o doctrină a secundarului nu a primarului. Fundamentalul proces religios din lume este procesul spiritualizării ideii pe care și-a format-o omul despre Dumnezeu⁴¹.

{ Doctrina lui Eckhart asupra lui *Gottheit* (Divinitate) mai adânc decât *Gott* (Dumnezeu), este profundă. *Gottheit* este mister și nu I se poate aplica conceptul de creator al lumii. Dumnezeu, ca prim și ultim element, este o ne-ființă deasupra de ființă. Teologia negativă admite că există un element superior ființei. Dumnezeu nu este ființă: este mai mult decât conceptul nostru

41 Vezi R. Otto: *Das Heilige*.

rațional despre ființă, este mai sus și mai misterios. Cunoașterea ființei nu este ultima, nici prima. La Plotin, Unicul este dincolo de ființă. Profunzimea teologiei apofatice a lui Plotin e alterată de monism, pentru care ființa singulară provine dintr-o adăugire de neființă. Ar fi adevărat dacă prin neființă s-ar înțelege libertate, distinctă de natură. Doctrina lui Eckhart nu este panteismul; nu se poate traduce în limbajul teologic rațional; acei care propun să fie numită teopanteism, mi s-ar părea mult mai apropiați de adevăr. Otto are dreptate când vorbește de suprateism și nu de antiteism la Sankhara și Eckhart⁴². Este necesară înălțarea peste ființă. Raporturile dintre Dumnezeu, lume și om nu se pot gândi după categoriile de ființă sau necesitate, ci trebuie gândite integral, cu spirit viu și libertate, adică dincolo de obiectivare, de forța obiectivă, de orice putere, cauză, necesitate, exterioritate, dincolo de aruncarea în afară. Soarele de afară, din afară de mine, denotă căderea mea, el trebuie să fie în mine și să strălucească, să radieze pornind din mine. Aceasta are mai ales o semnificație cosmologică și înseamnă că omul este un microcosmos⁴³. Dar în problema raporturilor dintre om și Dumnezeu, această perspectivă nu trebuie să ajungă la identitatea panteistă, care e o gândire raționalistă a ființei, în care totul este sau exterior sau identic. Dumnezeu și omul nu sunt plasați în afară, nu sunt exteriori unul altuia, nici identici, o natură nu dispare în cealaltă. Dar nu se pot elabora concepte adecvate acestei teme, ea se exprimă numai în simboluri.

42 Vezi R. Otto: *West-Östliche Mystik*.

43 Vezi cartea mea: *Le sens de la création*, (*Sensul creației*, Editura Humanitas, 1992).

Cunoașterea simbolică aruncă o punte dintr-o lume în cealaltă, este o cunoaștere apofatică. Cunoașterea prin concepte supuse legilor limitative ale logicii este utilă numai pentru ființă, care este o sferă secundară obiectivată; ea este inutilă pentru sfera spiritului, sferă care este dincolo de ființă și peste ea, deasupra ei. Conceptul despre ființă era o confuzie a lumii fenomenale cu lumea numenală, a secundarului cu întâietatea, a predicatului cu subiectul. Gândirea indiană a avut dreptate afirmând că ființa depinde de act. Și Fichte afirmă poziția actului pur. Ființa este gândită ca act al spiritului și e secundară lui – spiritului. Adevărul nu înseamnă ce aparține ființei, cum dorea filozofia scolastică din Evul Mediu. Existența nu este cunoscută prin intelect, iar esența nu e cunoscută de acesta decât pentru că ea este creația lui. Adevărul nu înseamnă ce aparține ființei, ci spiritualului.

Pentru problema corelației cunoașterii catafatice și apofatice a lui Dumnezeu este importantă elaborarea conceptului despre Absolut: a fost mai ales rodul filozofiei, nu al religiei. Absolutul este limita gândirii abstracte și se vrea să i se dea un caracter pozitiv caracterului său negativ. Absolutul este lucru detașat, care-și ajunge sieși. În el nu există relație cu alt element. În acest sens Dumnezeu nu este Absolutul, Absolutul nu poate fi creator și nu are relație cu nimeni. Dumnezeu Bibliei nu este Absolutul. Paradoxal, se poate spune că Dumnezeu este relativ pentru că este în relație cu Altul al său, cu omul și cu lumea, trăiește și cunoaște relația iubirii. Desăvârșirea lui Dumnezeu este relația sa desăvârșită, paradoxal vorbind este absoluta desăvârșire a acestei relații. Aici Absolutul este predicat și nu subiect. Nu cred deloc în

deosebirea făcută de Vl. Soloviev între Absolutul existent și Absolutul în devenire, în Absolut nu există devenire. Absolutul este, este tot ce poate spune gândirea despre *Gottheit, Divinitate*; și este atât de puțin. Este imposibilă o dovadă reală, nu verbală, despre ființa divină fie și pentru că Dumnezeu nu este ființa, pentru că ființa este o categorie naturalistă și realitatea lui Dumnezeu este realitatea spiritului, a sferei spirituale, care este dincolo și peste ființă. Absolut, în nici un fel, Dumnezeu nu poate fi gândit ca obiect, fie cel mai înalt; este imposibil de aflat Dumnezeu în lumea obiectelor. Dovada ontologică este slăbiciunea oricărui ontologism.

Trebuie recunoscut meritul lui Husserl care combate metafizica naturalistă⁴⁴. Naturalismul înțelege plinitudinea ființei ca a unui lucru material, naturalizarea conștiinței o consideră ca o parte din natură. Dar existența are o semnificație ce se schimbă cu diferitele sfere. Husserl distinge între ființa lucrului și ființa conștiinței. Pentru el conștiința este sursa oricărei ființe și prin aceasta el este idealist. El se ocupă de ființa conștiinței. Pe drept s-a subliniat diferența dintre Husserl și Descartes: Descartes nu s-a preocupat să cerceteze diversele sensuri ale existenței, dimpotrivă, Husserl se ocupă și vrea să treacă de la teoria cunoașterii la cea a ființei. Dar păstrează ontologismul de la Platon. El confirmă tendința către ființa însăși. Dar trebuie spus că nu numai lucrurile, dar și *Wesenheiten*-urile (esențele) există doar pentru conștiință și sunt supuse procesului

⁴⁴ Vezi Levinas: *La théorie de l'intuition dans la Phénoménologie de Husserl*.

de obiectivare. Dincolo se află sfera spiritului, o altă sferă. Spiritul nu este ființă, nici esență, ci existență, posedând o adevărată existență, nu este supus determinării ființei. Spiritul nu este principiu ci persoană, adică forma superioară de existență. Idealiștii, care spun că Dumnezeu nu este ființă ci esență și valoare, exprimă, dar alterând și micșorând, doctrina eshatologică despre Dumnezeu. În această lume Dumnezeu se revelă și e cunoscut eshatologic, aceasta se va lăumuri în ultimele două capitole ale cărții. Afirm o filozofie a spiritului, dar diferită de metafizica spiritualistă tradițională. Spiritul nu este înțeles ca substanță, nici ca altă natură, comparabilă naturii materiale. Spiritul este libertate și deloc natură; este act, act creator și nu ființă fixă și determinată, nici chiar într-un alt fel. Pentru filozofia existențială a spiritului lumea naturală, materială este cădere, obiectivare, auto-alienare în lăuntricul existenței; dar forma trupului, expresia ochilor aparțin persoanei spirituale și nu pot fi opuse spiritului.

2

Filozofia ontologică nu este o filozofie a libertății. Libertatea nu poate avea izvorul în ființă și nici nu este determinabilă prin ea, nu poate intra în sistemul determinismului ontologic. Libertatea nu poate fi determinată nici de ființă, nici de rațiune. Când Hegel spune că adevărul necesității e libertatea, neagă întâietatea libertății și o supune complet necesității. Nu servește absolut la nimic atunci când afirmă că treapta finală a lumii e conștiința libertății spiritului, că scopul final e actualizarea libertății. Pentru el libertatea este doar

un produs al procesului cosmic necesar, un cadou al necesității. De altfel trebuie spus că, la Hegel, Dumnezeu este produsul procesului cosmic. El devine în lume. Trebuie ales: sau întâietatea ființei asupra libertății, sau a libertății asupra ființei. Așa sunt determinate două tipuri de filozofie. Admiterea întâietății ființei asupra libertății este, în mod fatal, determinism declarat sau mascat. Libertatea nu poate exista ca rezultat al determinării și nu poate fi produsă de ceva sau de cineva, ea scapă într-o negrăită profunzime, în insondabil. Aceasta recunoaște și filozofia care pornește de la întâietatea libertății asupra ființei, a calității ființei dinaintea ființei (a calității pre-ființei pe care o are libertatea). Dar în mare măsură curentele filozofice sunt stăpânite de ființa determinată și determinantă. Un astfel de mod de a filozofa este sclavul obiectivării, adică aruncarea în afară a existenței umane. La început a fost Logosul. La început a fost însă și libertatea. Logosul era în libertate și libertatea în Logos. Dar acesta e doar un aspect al libertății, mai e altul prin care libertatea e complet în afara Logosului, și atunci se produce un conflict între Logos și libertate. De aceea viața lumii este dramatică, e plină de tragic, este locul în care se combat principii ce se găsesc la poli opuși. Există o dialectică existențială a libertății, libertatea trece în necesitate; ea nu eliberează doar, ci și supune. Nu există dezvoltare, nici desăvârșire lină. Lumea trăiește în patimi și libertatea e tema fundamentală a vieții omului. Majoritatea doctrinelor filozofice despre libertate este puțin mulțumitoare: ele se tem să se apropie de misterul ei și să-l pătrundă.

Böhme a susținut o doctrină genială în privința *Ungrund-ului* ; nu este o doctrină rațională, ci o viziune. Böhme se detașează printre primii de intelectualismul filozofiei grecești și scolastice, iar voluntarismul său descoperă posibilitatea unei filozofii a libertății. Descoperă o viață interioară și un proces chiar în Divinitate. Este o naștere divină eternă, o auto-naștere. A nega acest proces teogonic înseamnă a nega viața Divinității. Este ceea ce a spus și Fr. von Baader⁴⁵. Ca și pentru Heraclit, pentru Böhme viața este în prada focului, element fundamental; prin cosmos trec curenți de foc, se produce o luptă între lumină și tenebre, bine și rău. Caracterul contradictoriu, dureros, arzător și tragic al vieții din această lume e determinat de faptul că mai înaintea ființei și mai profund decât ea, stă ascuns *Ungrund-ul*, nemăsuratul, nepătrunsul, misterul irațional, libertatea primordială, care nu provine din ființă. Repet ce am spus în studiul meu despre *Doctrina Ungrund-ului și a libertății la Jakob Böhme*. Doctrina *Ungrund-ului* răspunde nevoii lui Böhme de a înțelege secretul libertății, originea răului, lupta tenebrelor și a luminii. El spune:

„Dincolo de natură, Dumnezeu e un mister, înțelegeți, în Nimic; pentru că dincolo de natură e Nîmicul, adică un ochi al eternității, un ochi de nepătruns care nu este în nimic, nici nu vede nimic, pentru că e fără capăt (*Ungrund*), și același ochi este

45 Vezi Franz von Baader: *Sämmtliche Werke*. Dreizehnter Band. *Vorlesungen und Erläuterungen zu Jakob Böhme's Lehre*, p. 65 (Cf. Susini, *Franz von Baader et le romantisme mystique*. Paris 1943).

o voință, înțelegeți, o nostalgie de a afla Nimicul⁴⁶. Astfel *Ungrund-ul* este Nimicul, este ochiul adâncurilor fără capăt, al eternității și în același timp este voință, voință fără limită, insondabilă, nedeterminată. Dar e un nimic care este „*ein Hunger zum Etwas*”⁴⁷ (o foame de ceva). Cu aceasta *Ungrund-ul* este libertate⁴⁸. În tenebrele *Ungrund-ului* se aprinde un foc și acela e libertatea, libertatea meonică, potențială. După Böhme libertatea e opusă naturii, dar natura a ieșit din libertate. Libertatea seamănă cu nimicul, dar din ea se naște ceva. Foamea de ceva, pe care o au libertatea, voința fără limită, trebuie să fie satisfăcută.

„Nimicul în bucuria lui de libertate din tenebrele morții se manifestă, pentru că Nimicul nu vrea să fie un Nimic și nu poate fi un Nimic”⁴⁹.

Libertatea *Ungrund-ului* nu este nici lumină, nici tenebre, nici bine, nici rău. Libertatea stă ascunsă în tenebre și îi e sete de lumină. Libertatea este și cauza luminii.

„Libertatea este și stă în tenebre, și fără să ia seama de dorința obscură nici de dorința luminii, ea percepe

46 Vezi Jakob Böhme: *Sämtliche Werke*, herausgegeben von Schieller. Bd. IV, p. 234-5. *Vom dreifachen Leben des Menschen*.

„Ausser der Natur ist Gott ein Mysterium, versteht in dem Nichts, das ist ein Auge der Ewigkeit, ein ungrundlich Auge, dar nichts stehet oder siehet, denn es ist der Ungrund und dasselbe Auge ist ein Wille, versteht ein Sehnen nach der Offenbarung, des Nichte zu finden”.

47 Bd. IV, p. 286.

48 Bd. IV, pp. 287-289.

49 Bd. IV, p. 406. „Das Nichts macht sich in seiner Lust aus der Freiheit in der Finsterniss des Todes offenbar, denn das Nichts will nicht ein Nichts sein, und kann nicht ein Nicht sein”.

tenebrele cu voința eternă; și tenebrele încearcă să ajungă lumina libertății, dar nu pot înțelege libertatea, pentru că ea se închide în sine cu nostalgie și devine ea însăși tenebre”⁵⁰.

Böhme descrie într-un mod apofatic și antinomic misterul care se produce în această profunzime a ființei, profunzime care atinge nimicul primordial. În tenebre se aprinde focul și lumina strălucește, nimicul devine ceva, libertatea fără capăt creează natura. Böhme a fost poate primul în istoria gândirii omenesti care a văzut că la baza ființei și mai înainte de ființă stau libertatea adâncurilor fără capăt, dorința pasionată pe care o are nimicul de a deveni ceva, tenebrele în care se aprinde focul și lumina; el a fost fondatorul voluntarismului metafizic, pe care nu l-a cunoscut gândirea antică și nici cea a Evului Mediu. Voința, adică libertatea, este începutul a toate. Dar Böhme gândește ca și cum *Ungrund-ul*, voința fără capăt stătea în profunzimea Divinității și mai înainte de ei. *Ungrund-ul* este și Divinitatea teologiei apofatice, și în același timp, absul, nimicul liber al lui Dumnezeu, primordial și în afară de Dumnezeu. În Dumnezeu este natura, principiul diferit de El. Divinitatea dintâi, Divinitatea – Nimic este dincolo de bine și de rău, de lumină și de tenebre. *Ungrund-ul* divin precede nașterea în eternitate a Treimii Divine. Dumnezeu se creează, se împlinește El însuși

⁵⁰ P. 428. „Die Freiheit ist und steht in der Finsterniss, und gegen der flustern Begierde noch des Lichts Begierde, sie ergreift mit dem ewigen Willen die Finsterniss; und die Finsterniss greift nach dem Lichte der Freiheit und kann es nicht erreichen denn sie schleusst sich mit Begierde selber in sich zu, und macht sich in sich selber zur Finsterniss“.

pornind din Nimicul – Divin. Aceasta e o manieră de a gândi Divinitatea, apropiată de cea a lui Eckhart, care face distincție între *Gottheit* și *Gott*. *Gott*, în calitate de creator al lumii și al omului este corelativ creaturii, este născut din profunzimea *Gottheit*-ului, a Nimicului inexprimabil. Această idee e în esența misticii germane. Un asemenea fel de a gândi pe Dumnezeu e determinat de teologia apofatică. Nimicul e mai profund decât ceva și anterior acestui ceva; tenebrele care aici nu sunt răul, sunt mai profunde decât lumina și anterioare ei; libertatea e mai profundă decât natura și anterioară ei. Din contră Dumnezeuul teologiei catafatice este deja ceva și el denotă o gândire a secundarului, un gând adiacent.

„Și fundamentul aceleiași *„Tinktur“* este divina Înțelepciune, și fundamentul Înțelepciunii este Treimea din Divinitatea fără margini; și fundamentul Treimii este voința-una-și-de-necunoscut; și fundamentul voinței este Nimicul”⁵¹.

Acesta este un proces teogonic, proces al nașterii lui Dumnezeu din eternitate, din acest mister veșnic care e descris după metoda apofatică. Meditațiile lui Böhme sunt mai profunde decât toate afirmațiile catafazei secundare și raționalizate. Böhme certifică calea ce pornește din baza eternă a naturii, a voinței libere din *Ungrund*, adică din Infondat și merge la baza naturală a sufletului⁵². Natura e secundară și derivată. Libertatea, voința nu sunt natură. Libertatea nu este creată.

51 Bd. IV: *Von der Gnadenwahl*, p. 504. „Und der Grund derselben Tinktur ist die göttliche Weisheit; und der Grund der Weisheit, ist die Dreiheit der Ungrundlichen Gottheit, und der Grund der Dreiheit ist der einige Unerforschliche Wille, und des Willens Grund ist das Nichts”.

52 Bd. IV, p.607.

Dumnezeu se naște pretutindeni și întotdeauna, este și fundament și nefundament. *Ungrund-ul* trebuie înțeles mai ales ca libertate, libertate în tenebre.

„De aceea voința liberă, eternă a intrat în tenebre, de asemenea și durerile și neliniștile au intrat prin tenebre în focul, lumina și o împărăție străină: pentru ca Nimicul să fie recunoscut în Ceva și să aibă un câmp de acțiune deschis în contra-voinței sale; pentru ca voința liberă a *Ungrund-ului* să se manifeste pe un fond, pentru că fără Rău nici nu mai putea avea acesta (*Ungrund-ul*) un fond”⁵³.

Libertatea își are rădăcinile în nimic, în meon; ea este *Ungrund-ul*. Voința liberă nu are nici un început și nu este cuprinsă de nimic în nici un fundament, nici formată cât de puțin... Adevărata sa stare de început e în Nimic⁵⁴.

Nimicul nu înseamnă aici neantul, e anterior ființei, care îi este secundară. De aici urmează întâietatea libertății asupra ființei. Libertatea voinței are în sine binele și răul, iubirea și furia; ea are de asemenea în sine lumina și tenebrele. Voința liberă în Dumnezeu este *Ungrund* în Dumnezeu, Nimicul în El. Böhme dă o profundă interpretare adevărului despre libertatea lui Dumnezeu, care la fel este admisă de teologia creștină tradițională. El vorbește despre libertatea lui Dumnezeu mai profund decât Duns Scotus.

⁵³ Bd. V, *Mysterium Magnum*, p. 102. „Darum so hat sich der ewige frei Wille in Finsterniss, Pein und Qual, sowohl auch durch die Finsterniss in Feuer und Lichte, und in ein Fremdenreich eingeföhret, auf dass das Nichts in etwas erkannt werde, und das es ein Spiel habe in seinem Gegenwillen, dass ihm der freie Wille des Ungrundes in Grunds offenbar sei, denn ohne Boses und mochte kein Grund sein”.

⁵⁴ Bd. V, p. 164.

„Eterna rațiune divină este o voință liberă, nu este născută de Ceva, nici prin Ceva, este ea însăși propriul ei sălaș și rămâne doar și numai în ea însăși; nimic nu o înțelege, pentru că în afara ei nu este nimic și chiar acest nimic este unic și el îi este ei însăși ca un nimic. Este unica voință din *Ungrund* și nu este nici aproape, nici departe, nici sus, nici jos; dar ea este totul, totuși, în același timp, ca Nimic”⁵⁵. Pentru Böhme haosul e rădăcina naturii, haosul adică libertatea, *Ungrund-ul*, voința, principiul irațional. În Divinitatea însăși se află voința fără fundament, adică principiul irațional. La Böhme, tenebrele și libertatea sunt întotdeauna corelative și asociate. Libertatea este Dumnezeu însuși și ea a fost la începutul tuturor lucrurilor. Se pare că Böhme este primul în istoria gândirii umane care a așezat libertatea la fundamentul primordial al ființei, mai profundă decât orice ființă și anterioară ei, mai profundă decât Dumnezeu și anterioară lui. Și aceasta a avut enorme consecințe pentru istoria gândirii. Acest mod de a înțelege întâietatea libertății ar fi uimit și pe filozofii greci, ca și pe scolasticii Evului Mediu. Așa devine posibilă o cu totul altă teodicee și antropodicee. Misterul primordial este apariția luminii în obscura libertate, în nimicul și în duritatea lumii care vin din această libertate obscură. Böhme vorbește admirabil în a sa

55 Bd. V, p. 193. „Der ewige Gottliche Verstand ist ein freier Wille, nicht von Etwas oder durch Etwas entstanden, er ist Selbst eigener Sitz und wohnt einig und allein in sich Selber; energrieffen von etwas, denn ausser und nur ihm ist nichts und dasselbe Nichts ist einig, so ist ihm doch auch Selber als ein Nichts, Er ist ein einiger Wille des Ungrundes, und ist weder nahe noch ferne, weder hoch noch niedrig, sondern er ist Alles, und doch als ein Nichts”.

Psychologia vera: „Căci în tenebre este fulgerul, și în libertate este lumina cu Maiestate. Și aceasta nu este decât separarea prin care tenebrele devin materiale, dat fiindcă, evident că nu-i nici o flință, ci spiritul obscur și puternic, o săvârșire, o împlinire a libertății în ea însăși, înțeleg în dorință și nu în afară, pentru că în afară este libertatea”⁵⁶.

Sunt două voințe: una în foc, cealaltă în lumină. La Böhme foc și lumină sunt simboluri fundamentale. Focul este principiul a toate, fără el nimic n-ar fi, numai *Ungrund*-ul. „Și totul ar fi nimic și *Ungrund*, fără foc”⁵⁷. Trecerea de la neflință la flință se face când se aprinde focul pornind din libertate. În eternitate există voința primordială din *Ungrund*, în afara naturii și înaintea ei. I'ichte și Hegel, Schopenhauer și Hartmann de aici au pornit, deși l-au descreștinat pe Böhme. Metafizica Idealistă germană trece direct de la *Ungrund*, de la Inconștient, de la actul primordial al libertății la procesul cosmic, dar nu la Treimea Divină, ca la Böhme. După Böhme, misterul dintâi al ființei este în faptul că Nimicul caută ceva:

„Infondatul, *Ungrund-ul* este un etern Nimic, dar un veșnic început ca dorință, prin dorință; pentru că Nimicul este dorința de ceva, și cum Nimicul nu este cel care dă ceva, dorința este darul din ceea

⁵⁶ Bd. VI, p. 14. *Psychologia vera*: „Denn in der Finsterniss ist der Blitz und in der Freiheit das Licht mit der Majestät. Und ist dieses nur das Scheiden, dass die Finsterniss materialisch macht, da doch auch kein Wessen einer Begreiflichkeit ist; sondern finster Geist und Kraft, eine Erfüllung der Freiheit in sich selber, vorstehe in Begehren, und nicht ausser; denn ausser ist die Freiheit”.

⁵⁷ Ibid. VI, p. 60. „Und wäre Alles ein Nichts und Ungrund ohne Feuer”.

ce nu este nimic altceva decât o avidă dorință⁵⁸.

La Böhme libertatea nu este fundamentul răspunderii morale a omului față de Dumnezeu și de aproapele, ci explicația genezei ființei și în același timp a genezei răului, este misterul cosmologic. Böhme ne oferă asupra *Ungrund-ului* și a libertății o doctrină rațională exprimată în concepte pure. Vorbește limba simbolurilor și a miturilor, și tocmai pentru asta reușește să întredeschidă o profunzime la care nu ajunge filozofia rațională. Böhme a avut viziunea *Ungrund-ului* și aceasta a fecundat metafizica germană care s-a luptat să-l raționeze. Metafizica germană, contrar metafizicii greco-latine va vedea în primul fundament al ființei un principiu irațional, nu rațiunea care luminează lumea ca un soare, ci voința, actul. Această concepție provine de la Böhme și i se poate constata acțiunea subterană la Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer. Astfel era descoperită posibilitatea unei filozofii a libertății, fondată pe întâietatea libertății față de ființă. Hegel trădează filozofia libertății, dar regăsim la el principiul böhman: tendința de a depăși limitele ontologismului. Kant trebuie considerat ca fondatorul filozofiei libertății. Totul ne conduce la constatarea că ființa nu este ultima profunzime, există un principiu anterior ființei cu care e în raport libertatea. Libertatea nu-i ontică, ci meonică. Ființa este rezultatul secundar și

58 B. VI, *Mysterium pansophicon*, p. 413. „Der Ungrund ist ein ewig Nichts, und machet aber einen ewigen Anfang, als eine Sucht; denn das Nichts ist eine Sucht nach Etwas: und da doch auch Nichts ist, das Etwas gebe; sondern die Sucht ist selber das Geben dessen, das doch auch Nichts ist bloss eine begehrende Sucht“.

În ea întotdeauna libertatea e limitată și chiar dispare complet. Ființa e libertate solidificată, foc stins și răcit. Dar la originea ei libertatea este de foc. Și obiectivarea e această răcire a focului, această înghețare a libertății. Ființa este creată de conștiința transcendentă în sensul obiectului. Or misterul existenței primordiale cu libertatea sa, focul său creator se deschide în sensul subiectului. Elementele filozofiei libertății au fost presimțite de cel mai mare dintre scolastici: Duns Scotus, deși a fost limitat în gândirea lui. Viziunile lui Böhme și filozofia lui Kant au o importanță fundamentală. Este și tema de bază la Dostolevski, a cărui operă are o deschidere metafizică.

Lumea și omul n-au nici un raport cu ideea pe care și-o fac cei mai mulți dintre metafizicienii profesionali, idee centrată complet pe latura intelectuală a vieții, pe procesul cunoașterii. Foarte puțini dintre ei au pătruns până în secretul existenței. Ființa era înțeleasă ca idee, gândire, rațiune, *nous*, *ousia*, esență, pentru că era de acum rezultatul rațiunii, gândirii, ideii. Filozofii își reprezentau spiritul ca *nous* pentru că, luându-i suflul primordial al vieții, îi puneau pecetea gândirii obiective. Kant n-a descoperit voințele, pasiunile transcendente și sentimentele transcendente, care condiționează lumea obiectivă a fenomenelor. Nu vorbesc de pasiunile psihologice, nici de voințele psihologice, ci de voințele și pasiunile transcendente din lumea numenală care condiționează lumea fenomenelor. Pasiunea și voința transcendente se pot transforma și întoarce în altă parte pentru a descoperi lumea din profunzimea subiectului, în conștiința dinainte de raționament și obiectivare. Și atunci însăși ființa ne poate apărea ca

pasiune potolită, libertate încheagată. În profunzimea lumii zace pasiunea primordială, dar ea se obiectivează, se stabilizează și este înlocuită prin interes. Lumea pasiunii face loc lumii luptei pentru viață. N. Hartmann, filozof tipic, definește iraționalul într-un fel gnoseologic negativ, ca element ce scapă cunoașterii. Dar iraționalul are și un alt sens existențial. Sunt necesare o nouă pasiune, o nouă voință pasionată pentru a topi lumea determinată care s-a îndurat, și pentru a dezvălui lumea libertății. Și această pasiune, această voință pasionată se poate aprinde pe culmile conștiinței, după toate încercările rațiunii. Există o pasiune, o voință pasionată primordială și există o ultimă voință, finală: o numesc mesianică. Lumea nu poate fi transformată, eliberată de sclavie decât prin pasiunea mesianică.

Prin natura ei pasiunea este dublă, poate înrobi și poate elibera. Există un foc care prefăce în cenușă, care distruge, și există un foc creator și care purifică. Iisus Hristos spunea că a venit să coboare focul din cer și voia să-l aprindă aici. Focul este marele simbol al primului element cosmic și al vieții umane. Contradicțiile care compun viața omenească și a lumii sunt solidare elementului de foc care se află de asemenea și în gândire. Gândirea creatoare care cunoaște contradicțiile și se mișcă prin ele e o gândire de foc. Hegel a înțeles aceasta în logica sa. Dar baza arzătoare și înflăcărată a lumii – până la care omul de rând nu pătrunde decât rar, din cauza obișnuinței și banalității vieții, dar până la care pătrunde geniul – produce suferință. Suferința poate distruge, dar în ea există o profunzime capabilă să taie un drum prin lumea dură a obișnuinței. Focul este simbolul fizic al

spiritului. Pentru Heraclit și Böhme, lumea este îmbrățișată de foc; pentru Dostoievski lumea e vulcanică. Acest foc există în viața cosmică și în profunzimea omului. Lui Böhme i s-a revelat dorința, dorința ce o are nimicul de a deveni ceva, voința primordială care iese din abis. La Nietzsche voința dionisiacă de putere a fost exprimată în sensul rău, dar și ea este de foc și poate uni. La Bergson elanul vital, care este prezentat într-un fel prea școlăresc și cu o savoare biologică, arată că esența metafizică a lumii este mișcare creatoare și viață. Frobenius, în sfera mai limitată a filozofiei civilizației, vorbește de un freamăt, de o percepere, de un șoc ca sursă creatoare a civilizației⁵⁹. L. Șestov vorbește de un șoc, sursă a adevăratei filozofii. Și într-adevăr, șocul este forța de percepție a secretului existenței umane și a lumii, a secretului destinului.

Pascal și Kierkegaard au fost oameni care au trăit acest șoc. Dar cuvintele lor erau cuvinte de groază, erau aproape de deznădejde. Spaima și disperarea sunt însă stările omului în drumul lui și nu definiția a ceea ce sunt lumea și omul în realitatea lor de început, primă, în viața lor dintâi. Prima realitate, viața dintâi e voință creatoare, pasiune creatoare, foc creator. Din acest prim izvor se nasc și suferința, spaima, disperarea... Or în lumea obiectului, în fenomene constatăm de acum o răcire, o dominare a necesității și legii. Actul creator, în care mai arde încă focul, ar fi trebuit să fie răspunsul omului la chemarea lui Dumnezeu; dar căderea omului nu-i permite decât un răspuns sub forma legii. În aceasta este ascuns

⁵⁹ Vezi Frobenius: *Le destin des Civilisations*.

misterul raporturilor teandrice, nu după o concepție obiectivată, ci după o concepție existențială. Pasiunea creatoare se păstrează însă în om, chiar în cădere; se manifestă mai ales în geniul creator, iar acesta rămâne neînțeles pentru imensa masă a omenirii înecată în obișnuit. În profunzimea omului este ascunsă pasiunea creatoare a iubirii și milei, pasiunea creatoare a cunoașterii și numirii lucrurilor (Adam a dat nume lucrurilor), pasiunea creatoare de frumusețe și expresie; în el se află pasiunea creatoare a dreptății și stăpânirii naturii, pasiunea creatoare generală a ascensiunii vitale și a extazului. Decăderea lumii obiective este însă înfrângerea pasiunii creatoare, cerința răcirii sale.

Prima realitate, viața primă ni se revelă sub două forme: a lumii naturii și a lumii istoriei. Vom vedea mai departe în această lucrare că cele două forme ale lumii, ca fenomene, sunt legate de diferite timpuri. Pe când viața în natură se desfășoară în timpul cosmic, viața din istorie curge în timpul istoric. Pentru metafizica de tip naturalist ființa este natură, nu neapărat materială, ci și spirituală, spiritul se naturalizează și este înțeles ca substanță. Astfel istoria, care e mai ales mișcare în timp, se află supusă naturii, devine o parte din viața cosmică. Dar principiul fundamental al istoriozofiei, contrariu cu ceea ce crede filozofia naturalistă dominantă, este inclus în faptul că nu istoria e o parte din natură, ci natura este o parte din istorie; prin istorie se revelă destinul și sensul vieții lumii. Sensul se poate revela nu numai în vârtejul vieții cosmice dar și în mișcarea care se produce în timp, în realizarea nădejdi mesianice. ~~Al~~ Izvoarele filozofiei istoriei nu se află în filozofia greacă, ci în Biblie.

Naturalismul metafizic pentru care spiritul este natură, substanță e un ontologism static; folosește simbolică spațială a concepției ierarhice a cosmosului, nu o simbolică legată de timp. A concepe lumea ca istorie înseamnă a o considera sub un aspect dinamic. Acest mod de înfățișare presupune crearea a ceva nou. Aici se înfruntă două tipuri de concepții despre lume, una caracterizată drept cosmocentrism, cealaltă ca antropocentrism. Dar natura și istoria sunt sub puterea obiectivării. Din această obiectivare nu se poate ieși decât prin istorie, prin meta-istoria care se descoperă în ea, și nu înecându-ne în vârtejul naturii, în vârtoarea ei. Întotdeauna acest efort este solidar celui de altă dată, al timpului existenței interioare. La înțelegerea secretului și a sensului istoriei omenești și a lumii poate ajunge numai o filozofie existențială și care nu obiectivează. Dar aplicând istoriei filozofia existențială, devine eshatologică.

Filozofia istoriei, care nu există pentru filozofia greacă, nu putea să nu fie creștină. Istoria are un sens numai pentru că în ea a apărut Sensul, Logosul, s-a întrupat în ea Dumnezeu Om și deoarece merge către Împărăția Divino-umană. Tema a ceea ce se numește „a fi”, pe planul secundarului, este tema întâlnirii și a acțiunii reciproce dintre voința primă, pasionată a actului creator dintâi, a voinței prime și a Logosului, Sensului. Este o iluminare a libertății, a voinței, a dorinței din pasiune prin Logosul-Sens, o descoperire a spiritualității, a libertății spirituale. În viața cosmică pasiunea are un caracter irațional, subconștient și trebuie să fie transformată în pasiune suprarățională, supraconștientă. Ni se vorbește de acțiunea funestă

a pasiunilor și se dau rațiunii și prudenței prioritate asupra lor. Dar victoria asupra pasiunilor nefaste și care supun omul este și ea o victorie pasionată, o victorie a strălucitoarei lumini solare și nu a rațiunii care obiectivează. „Lipsa pasiunii” e un calificativ greșit sau o idee falsă. Soarele spiritual nu există fără pasiune. Sămânța iese din pământ atunci când peste ea cad razele soarelui.

Heidegger este ultimul filozof care a încercat să edifice o ontologie. Pretinde că ontologia lui este existențială⁶⁰. Nu se poate nega că în gândirea lui există o mare concentrare și originalitate. Heidegger este unul dintre cei mai serioși și cei mai interesați filozofi ai timpului nostru. Ești puțin agasat de vânătoarea lui de combinații de cuvinte, de o nouă terminologie, deși excelează în aceasta. Vede în fiecare problemă metafizică cu adevărat întreaga metafizică. Trebuie recunoscut, ca semnificativ și frapant, că ultima ontologie la care a ajuns acest foarte dotat filozof al Occidentului nu este o doctrină a ființei, ci a neființei, a nimicului. Și întreaga, ultimă înțelepciune a vieții lumii este exprimată în termenii: *Nichts nichtet* (Nimicul nimicului, zădărniceii). Că Heidegger pune problema nimicului, a nonființei, și contrar lui Bergson, îi recunoaște existența, este incontestabilul său merit. Putem vedea o înrudire cu doctrina *Ungrund-ului* a lui Böhme⁶¹. Fără *nimic* nu ar fi fost nici existență personală, nici libertate. Dar Heidegger e poate cel mai extrem pesimist cunoscut în istoria filozofiei din gândirea Occidentului; în orice

60 Vezi a lui *Sein und Zeit*.

61 Vezi Heidegger: *Was ist Metaphysik?*

caz este mai extrem și mai consecvent decât Schopenhauer, care cunoștea multe consolări. În fond, el nu dă nici o filozofie a ființei, nici o filozofie a Existenței, dă numai o filozofie a *Dasein-ului*. Rămâne complet în stadiul de *aruncat în lumea existenței* omenеști. Dar acest stadiu de aruncat în lume, în *das Mann* este cădere. Pentru Heidegger, căderea aparține structurii ființei, ființa e implantată în obișnuință. Spune că grija e structura ființei. Grija introduce ființa în timp. Dar de la ce înălțime se poate vedea aceasta, cum să o percepi? Nu putem înțelege de unde ia Heidegger forța de a cunoaște. El vede omul și lumea exclusiv în jos, nu vede decât ce este în jos. Este un om zdruncinat de această lume a griii, a angoasei, a morții, a obișnuinței. Filozofia sa, prin care a reușit să descopere un adevăr amar dar nu ultim, nu este existențială; în ea nu se simte profunzimea existenței. Filozofia lui rămâne sub puterea obiectivării. Aruncarea în afară, în lume, în *das Mann* este obiectivare. Dar în tot cazul această încercare de ontologie nu are aproape nimic în comun cu tradiția ontologică ce vine de la Parmenide și Platon. Nu este deloc întâmplător că ultima dintre ontologii se sprijină pe nimicul care neantizează, ci este foarte semnificativ. Aceasta înseamnă că trebuie să se renunțe la filozofia ontologică și să se treacă la filozofia existențială a spiritului, care nu este ființa, dar care nu este nici neființa. Pe drumul nostru întâlnim problema individualului și universalilor, care poate e cea mai dificilă dintre probleme.

Capitolul IV

- 1) *Realitatea individualului și realitatea „generalului”. Cearta universalilor. Generalul și universalul. Generalul ca obiectivare.* – 2) *Realități colective și realități individuale. Specie, individ, persoană.* – 3) *Erorile idealismului german. Personalism.*

I

Neînțelegerea realiștilor cu nominaliștii pe ideea universalilor e considerată caracteristică filozofiei Evului Mediu. Dar această nesfârșită ceartă renaște mereu sub noi forme; a reapărut și în filozofia existențială și personalistă. Ea este logic nerezolvabilă și fiecare parte poate invoca nu puține argumente. Gândirea înclină de la sine către realismul conceptelor și cade cu ușurință sub puterea „generalului”, care este propria sa creație. Subiectul tinde să se reprezinte ca realitate obiectivă, ceea ce este rodul alienării lui. Nu se poate scăpa de neînțelegere decât printr-un act integral al spiritului, care face o alegere și fixează valorile. Gândirea pune fals problema: este, ca să spunem așa, propria ei prizonieră. Exteriorizarea împlinită de gândire este și o absorbție prin sine. În aceasta constă paradoxul gândirii pure care a încetat să mai fie funcție a existenței. A recunoaște întâietatea individualului asupra generalului și valoarea suverană a persoanei ca centru existențial, numai gândirea existențială, unită voinței, o poate face. Duns Scotus gândea că

singularul și individualul erau unicul scop al creației și cel mai important. Dar aceasta nu se poate descoperi de gândirea abstractă. În fond, cele trei direcții scolastice din cearta universalilor pun greșit problema. Unii spun: *universalia sunt ante rem*; sau: *universalia sunt realia*. Rezultatul gândirii este aruncat în afară, în lucruri. Rezultat tipic al obiectivării. Alții spun: *universalia in re*. Este o treaptă inferioară de obiectivare. Dar trebuie recunoscut că conceptualismul cuprinde o parte mai mare de adevăr decât realismul și nominalismul. Iar alții mai spun: *universalia sunt post rem*. Aici gândirea se recunoaște dependentă complet de lumea empirică a obiectelor și privește rezultatul obiectivării existenței umane. Greșeala fundamentală constă în confuzia care se face între universal și general. Și Aristotel le confundă. Ca urmare a acestei confuzii, universalile domină Individualul, dar sunt lipsite de existență concretă.

În realitate universalul nu este deloc generalul, nu este un produs al gândirii abstracte și nu se opune deloc individualului. Se pot opune universalismul și Individualismul ca tendințe filozofice, dar nu universalul individualului. Universalul concret poate fi individual și individualitate. Individualul poate conține în sine universalul. Generalul, genericul, înăbușă individualul și nu-i poate da un conținut. Dar universalul nu înăbușă deloc individualul, din contră, îl înalță la plenitudinea conținutului existențial. Generalul este abstract și nu se găsește decât în gândirea înclinată să se alieneze ea însăși. Universalul este concret și se află chiar în existență, dându-i calitățile sale și împlinindu-o. Dumnezeu este cel mai

înalț *universal* și în același timp individualul concret, persoana. Este unica personificare a universalului care este adevărată și accesibilă. Este greșit să se admită o ființă ideală dincolo de ființele vii și să le supui acestei ființe ideale⁶². Conceptul este general și abstract; și generalul și abstractul constituie pentru concept realitatea primă; ele determină în mod secundar, și din ele însele, individualul. Acesta este misterul gândirii care obiectivează. De aceea întotdeauna se pune pentru teoria cunoașterii, iarăși și iarăși, întrebarea de a ști cum este posibilă cunoașterea prin concept a realității, în care totul este individual și unic. Conceptele abstracte și universale ale subiectului corespund realităților obiective? Hegel s-a străduit să cunoască universalul concret (nu general), dar n-a reușit. Filozofia lui Hegel dezvăluie doar complexitatea problemei și denotă un nou mod de a fi pusă. Realismul conceptelor care vine din filozofia greacă și domină filozofia Evului Mediu este și un adevărat izvor de raționalism, deși de obicei, ca urmare a iluziilor de obiectivare, a iluziilor de conștiință, se crede contrariul. Empirismul provenind din nominalism și care nu admitea decât experiența rațională, secundară era un alt aspect al acestui raționalism. Niciodată n-a fost gândit până la capăt nominalismul. Descompune nu numai universalul, dar și individualul și nu se poate opri la nici o realitate concretă. Pentru nominalism nu există nici un tot concret, nici o unitate concretă, nici o formă concretă, e nu mai puțin opus personalismului decât realismul

62 O carte remarcabilă scrisă despre Platon este aceea a lui Festugière: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*.

conceptelor transpuse colectivităților generale. Nominalismul și empirismul produc un fals atomism. Nominalismului i se opune intuiția integrală, intuiția integralității, gândirea prin imagini în care intelectul se unește emoționalului. Realismul și nominalismul, raționalismul și empirismul sunt realizate de una și aceeași tendință a spiritului, de alienare de sine în sensul gândirii obiectivante. De fapt este reală imaginea individuală care trebuie de asemenea să gândească cu imagini individuale.

Aristotel a fost considerat ca sursă a unui realism moderat (al lui Sf. Toma d'Aquino de exemplu). Dar acest realism moderat, străduindu-se să salveze Individualul, era fondat pe o deducție ce se făcea de la general la particular și presupunea o identitate a gândirii raționale cu formele realității. Pentru o gândire pornită de la bazele filozofiei grecești, specia era anterioară Individului, omul în general era anterior omului concret Socrate. Particularul există prin specie. De aceea pentru platonism este posibilă numai cunoașterea generalului. La aceasta se opune teoria cunoașterii pentru care Individualul este cunoscut nu printr-o percepție sensibilă, ci printr-o intuiție spirituală. Realismul conceptelor a provocat reacția nominalismului extrem care nu admite existența universalilor decât în cuvinte (Roscellin, terminismul lui Occam). Dar Occam neagă și realitatea individului. Unei soluții greșite a problemei raportului dintre universal și individual nu i se poate opune decât personalismul existențial, care admite universalul, dar îl concepe ca o calitate a persoanei. În același timp, personalismul depășește caracterul închis al conștiinței individuale, imaginat de empirism. Așa se renunță la metoda ontologică prin care se deduce

din conceptul obiectului veridicitatea sa. În fond ontologismul nu denotă întâietatea ființei, ci a conceptului. Este unul dintre paradoxurile produse de iluziile conștiinței. Contrar platonismului și realismului scolastic, contrar tuturor formelor de raționalism nu trebuie spus că lumea sensibilă este individuală și izolată și că lumea ideală și numenală este lumea generalului și universalului, ci că în lumea sensibilă fenomenală totul e supus generalului, speciei, legii și că în lumea numenală totul este individual și personal. Panteismul a fost rezultatul logic al realismului conceptelor. Personalismul trebuie să fie rezultatul logic al teoriei cunoașterii, care demască iluziile obiectivării și ale dominării „generalului”. La Spinoza Dumnezeu nu iubește indivizii, ci iubește esențele eterne. Dar aceste esențe nu se pot iubi. Dumnezeu creștin iubește tocmai indivizii.

Gândirea filozofică, ce a trecut prin Kant, trebuia să pună problema iraționalului și să limiteze aplicarea conceptelor în cunoaștere. Individualul este irațional și conceptul, întotdeauna îndreptat către general, nu-l percepe deloc. Și la Kant a fost această remarcabilă doctrină a explicării naturii, doctrină lăsată apoi în umbră. Kant descoperă legea specificării. Facultatea de judecată este posibilitate de a gândi particularul prin general⁶³. Principiul teleologic explică legile generale. În acest fel se întredeschide posibilitatea unei cunoașteri a individualului. Totuși în filozofia lui Kant se dezvăluie mai ales tragedia cunoașterii umane. Cunoașterea raționalizează obiectul său și îl transformă în „general”. Însă adevărata realitate este ea însăși

63 Vezi Kant: *Kritik der Urteilskraft*.

Individuală și irațională. Aceasta înseamnă și că cunoașterea rațională obiectivează; dar în obiectivare dispare ceea ce există cu adevărat și existentul veritabil. Neokantienii de tip Windelband-Rickert se lovesc de problema iraționalului. Reprezentantul filozofiei vieții, Müller-Freienfels, spune că generalul este produsul raționalizării individualului⁶⁴. Bergson, care urmează alt drum decât Kant și kantienii, ajunge la concluzia că rațiunea nu cunoaște viața, mișcarea acesteia nu îi e accesibilă. Intelectul născoceste⁶⁵. Aici Bergson exprimă prin altă terminologie ceea ce eu exprim prin termenul obiectivare. Caută o ieșire spre realitate. Interesantă este gândirea pe care o expune: ceea ce s-a dezvăluit vechilor greci ca specii se dezvăluie europenilor moderni ca legi. Aceasta poate pune în lumină legăturile cu care legile împiedică ființa generică. Și ce este intuiția? Este viziunea esențelor sau viziunea individualităților? Asupra acestui punct de vedere școlile filozofice sunt în dezacord. Pentru Husserl, ca și pentru platonicieni, intuiția este o viziune a esențelor. Acesta pune eterna întrebare de a ști dacă lumea numenală este individuală, multiplă, mobilă sau neschimbătoare, și dacă pluralitatea și mișcarea aparțin numai lumii fenomenale? Dar dacă lumea fenomenală, ca obiect de cunoaștere este produsă prin raționament și conceptul care generalizează, atunci cu siguranță Individualul și elementul liber creator vor dispărea în ea și va domina generalul. Or problema cunoașterii se reduce la aceasta: individualul se poate gândi sau numai generalul? Gândirea despre individual are un caracter diferit de cea

64 Vezi Müller-Freienfels: *Philosophie der Individualität*.

65 Vezi : *L'évolution créatrice*.

despre general și se deosebește, mai ales, prin faptul că ea nu comportă dedublarea și această pierdere a integralității care însoțește întreaga cunoaștere obiectivantă; e o gândire existențială, descoperă realitatea cognoscibilă ca subiect și nu ca obiect. De aici importanța imaginilor în cunoaștere. Intuiția nu trebuie înțeleasă pasiv, ca de exemplu la N. Losski, pentru care realitatea obiectivă este prezentă imediat în cunoaștere; ea trebuie înțeleasă creator și activ. Intuiția nu are doar un caracter intelectual, ea comportă de asemenea un element emoțional și volitiv, este o străpungere pasionată a voinței către lumină, către adevărul integral. Atunci universalul se dezvăluie în concret și individual, fără să-l înăbușă fără să-l transforme în mijloc. Adevărul nu este ceva general și abstract, este concret, este individual și personal. Adevărul integral este ființă—existență, Logosul întrupat.

Specia are două sensuri: unul biologicico-natural, celălalt logic. Unul este solidar celuilalt. Logica speciei este adaptată naturii speciei, îi corespunde. Specia înăbușă individualul, deși se manifestă în el. Viața din lumea fenomenală este un proces generic și are caracter de comunitate. Vom vedea că persoana umană este o deschidere și o ruptură în lumea naturală în care domină specia și generalul. Prin viața lumii trece un dualism; viața nu este continuă, ci discontinuă. Fizica modernă, îndeosebi teoria cuantică dă importanța discontinuității. Și nici filozofia contemporană, nici știința contemporană nu admit filozofia monistă evoluționistă din secolul al XIX-lea, care era solidară continuității. Individul este discontinuitate. Și numărul este discontinuitate. Dar procesul generic al vieții, care supune și înăbușă

Individualitatea, denotă o tendință la continuitate și aceasta se exprimă logic prin puterea generalului. Cum s-a spus adesea, generalul este rezultatul obiectivării și el se exprimă deopotrivă pe plan biologic și pe plan logic. Individul devine parte din specie, persoana primește un caracter normativ. Simmel vorbește de dualismul care constituie curgerea vieții și de forma Individuală. Jaspers vorbește de situația spiritului între haos și formă. Mereu aceeași temă, dar exprimată diferit. Pericolul filozofiei vieții constă în faptul că poate admite curgerea vieții ca primă realitate, adică poate recunoaște specia și generalul ca prim element și individualul ca secund și derivat. Dar filozofia existențială și personalistă nu concepe individualul ca parte a universalului, nu admite supunerea personalului – comunului; pentru ea individualul conține în el universalul. În fond ființa întotdeauna este generică; ființa nu are „primogenitura”, vechimea persoanei. Și în cunoașterea ființei Logosul este adaptat speciei și comunului, este împlicat în cunoașterea individualului și personalului. Conștiința însăși este înțeleasă ca proces generic. Așa este „conștiința în general” a idealismului german. Prințul Trubețkoi folosește expresia „socialism metafizic”, pentru a marca caracterul generic al conștiinței. Realitatea are o bază logică, ideală, adică o bază generică universală, comună, „obiectivă”. Dar în realitate, universalul-comun, idealul, specia, „obiectivul” provin din lucrarea subiectivă a rațiunii, din procesul de obiectivare. Mai profund decât bazele ideale și logice ale realității lumii sălășluiește actul prin care există întreaga realitate. Procesul logic generic este un proces de socializare și formele

raporturilor sociale dintre oameni marchează cu amprenta lor categoriile gândirii logice. Constrângerea logică este o constrângere socială. Lumea este teatrul unei lupte între libertate și ființa generică, între spirit și necesitate. Omul ar trebui să depindă nu de natura speciei, nu de obiect, ci de spirit. Dar tot ce este paradoxal și litigios în raporturile dintre individualul personal și ceea ce vine din lume, ceea ce este generic, natură obiectivă nu poate găsi soluție în limitele acestei lumi și ale gândirii logice de tip conceptual.

2

Problema a ceea ce numim realități colective, supra-personale și persoane colective, „simfonice” este foarte dificilă și nerezolvată încă. Ea este cu certitudine solidară cu cearta realismului și nominalismului, dar gândirea modernă hrănită de sociologie o pune într-o lumină complet nouă. Lupta este însă mai puțin pe tărâmul logicii (ca în filozofia Evului Mediu), cât al sociologiei. Și e absolut de înțeles că acest aspect sociologic complică problema. Problema de a ști în ce sens există comunități colective și ce realități reprezintă, dacă se poate admite existența persoanelor colective, nu poate fi rezolvată prin cunoașterea rațională, conceptuală. Soluția implică o alegere, o direcție a voinței, o apreciere morală⁶⁶.

66 Un sociolog al anilor 70 din secolul precedent, N. Mikhailovski a prezentat niște idei foarte corecte despre metoda subiectivă în sociologie, despre lupta pentru individualitate, despre teoria organică a societăților, ostilă indivizilor. Dar nu avea cultura filozofică, era un pozitivist și nu putea furniza dovezi în favoarea punctului său de vedere.

Alegerea prin voință, stabilirea unei ierarhii a valorilor, creează realitățile. Voința se obiectivează, calitățile alese se personalizează. Omul trăiește în mijlocul realităților pe care le-a creat el însuși. Pentru el cel mai obiectiv, cel mai intens real este obiectivarea intenționalității subiectului, personificarea stărilor lui calitative. Înclinarea omului la auto-alienare și la auto-supunere este unul dintre cele mai uimitoare fenomene ale vieții din lume. Pentru cine își creează un idol din națiune sau din stat, națiunea și statul sunt realități nemăsurat mai mari și mai „obiective” decât omul, decât persoana, în tot cazul sunt pentru el realități mai vechi și dominante. Toți naționaliștii și etatiștii sunt așa.

Desigur, națiunea și statul reprezintă o treaptă, o stare a realității din viața lumii, dar „obiectivitatea” lor masivă și constrângătoare e creată de starea „subiectivă” a societății, de credințele popoarelor, de obiectivarea stării conștiinței. Primatul societății asupra persoanei e indubitabil și este obiectiv o constrângere pentru cei apăsăți de concepția extrinsecă a existenței omenești sau de un respect idolatru al societății ca valoare suverană. Un asemenea punct de vedere este al sociologilor de genul lui Durkheim. Dar se poate foarte bine afirma întâietatea și supremația absolută a universului, a cosmosului asupra omului și asupra vieții lui interioare, și se poate cădea în idolatrie cosmică⁶⁷.

În toate aceste cazuri națiunea, statul, societatea, cosmosul sunt considerate ca prime totalități și prime

67 Vezi cartea mea: *Sur l'esclavage et la liberté de l'homme*. Eseu de filozofie personalistă.

realități față de care omul nu este un element subaltern. Specia este o realitate superioară și mai veche decât individul și acest lucru este de altfel, logic și biologic în aceeași măsură. Acesta este punctul de vedere obiectiv, exterior asupra lumii, asupra societății, asupra omului. Nu se pot combate cei care sunt ferm convinși și solid instalați în realitățile proiectate în afară, în această manieră de a gândi. Întregul cosmic, societatea, națiunea, statul se atașează la puternicele emoții umane. Cel mai dificil este să schimbi judecățile pe care aceste emoții le-au produs, atunci când au fost exteriorizate și transformate în realități obiective. Realismul conceptelor este transferat sociologiei, apărat de emoțiile, pasiunile, voințele oamenilor și ale grupurilor sociale.

Va trebui transformată radical conștiința pentru modificarea acestui tip de gândire. Este frapant să vezi cum Marx, care în mod naiv se considera materialist, a dat concepției sale de clasă ca primă realitate, un realism logic în sensul medieval, mai profund decât despre societate și om. La Marx, ideea proletariatului nu este o idee științifică, ci mesianică. A luptat cu pasiune și cu indignare pentru clasa muncitoare, pentru eliberarea din oprimarea și sclavia în care era aceasta în societatea capitalistă. Și a obiectivat emoțiile lui, a personificat oprimarea și eliberarea muncitorilor și a transformat judecățile morale în judecăți ontologice. Clasa muncitoare există ca realitate empirică în societățile capitaliste și Marx a spus multe lucruri corecte despre această situație. Dar ea nu există ca realitate inteligibilă în

sensul marxist, nu există ca „universal”. Nici nu există realități asemănătoare pentru totul cosmic, pentru societate, națiune, stat, care sunt obiectivările și personificările emoțiilor, dorințelor și pasiunilor vechi, din trecut. Realitățile colective sunt rezultatele obiectivării la diverse trepte, produsele aruncării în afară a stărilor de conștiință și clasamentul acestor stări după o ordine ierarhică. Din punct de vedere existențial, în profunzimea subiectului, care nu aparține lumii obiective naturale și sociale, eu nu admit predominarea și supremația speciei asupra individului, a nației, a Statului, a societății asupra persoanei umane. Nu vreau să îndeplinesc o obiectivare corespondentă: pentru mine, ierarhiile valorilor sunt altfel orientate, și în această orientare persoana umană, unică, ce nu poate fi înlocuită, nici repetată, este valoarea supremă. Spiritul, care s-a revelat în profunzimea subiectului, altfel judecă, altfel dispune realitățile decât natura și societatea care s-au revelat în obiect. Conștiința colectivă de grup e cea care întotdeauna obiectivează, deformează judecățile omenești asupra realităților. Realismul logic poate fi o sugestie și o hipnoză socială. Și persoana umană este chemată să ducă o luptă eroică pentru eliberarea sa. Lupta pentru persoană este o luptă pentru spirit. Și nu există un dușman mai mare pentru spirit și libertate spirituală decât realitatea colectivă obiectivă. Și acest dușman e cu-atât mai de temut cu cât se dă drept spirit. Este ciudat că nominalismul care a triumfat în pozitivism a condus la forme noi de realism al conceptelor, de exemplu în sociologie. Omul vremilor de acum îndură o adevărată sclavie socială, asistăm la o socializare și o naționalizare a sclaviei.

Realitățile colective pot fi admise ca individualități, dar nicidecum ca persoane, ele nu au centru existențial; nu sunt capabile de suferință, nici de bucurie. Subiectul existențial al cosmosului, societății, națiunii, statului poate fi căutat doar în omul existent, în atributele persoanei. Universalul se află în individual, suprapersonalul în personal. Omul este un microcosmos și nu microteos, în profunzimea omului se săvârșește istoria lumii, societatea se compune și descompune. Dar se produce o exteriorizare a stării din microcosmos, o aruncare în afară și o personificare a calităților, o obiectivare a realităților, care nu au un centru existențial. Națiunea, statul, societatea nu există în calitate de realități colective, care ar transcende persoanele și care le-ar constitui ca propriile lor părți. Dar există o calitate ce unește oamenii, dând vieții persoanei un conținut concret, există o comunitate și o relație între oameni fără de care persoana nu se poate realiza, sunt funcții de Stat necesare relațiilor oamenilor între ei. Omul este o ființă cosmică și o ființă socială. Persoana se realizează în raporturile cosmice și sociale. Dar aruncarea în afară, auto-alienarea, în care natura și societatea sunt reprezentate ca acționând din afară asupra omului și exercitând o constrângere, reprezintă decăderea omului. Nu există universal în afara persoanei umane și deasupra ei, ci în ea. Și când acest universal este transcendent tot în ea rămâne, nu în afara ei.

Leibniz nu admitea acțiunea unei monade asupra alteia, acțiunea din afară și era o parte de adevăr în acest fapt. Dar soluția ocazionalistă a problemei acțiunii reciproce este exterioară și nesatisfăcătoare. Monada nu este închisă în ea, nu-i lipsită de ferestre și uși. Căderea monadelor se exprimă, în același timp, în

Inchiderea lor față de relațiile și unitatea adevărată, și în preamarea lor deschidere față de o acțiune exterioară de constrângere. Monada pierde calitatea sa de microcosmos ca urmare a alienării, a aruncării în afară a ceea ce trebuia să fie înăuntrul și se supune violenței naturii și societății ca forțe devenite exterioare. Soarele nu mai luminează dinăuntrul omului. Natura a devenit obiect de acțiune tehnică exterioară omului. S-a închis ca subiect pentru om. Persoana este vidă dacă nu este plină de valori și calități suprapersonale, dacă nu-și depășește limitele în acte creatoare, dacă nu se depășește, realizându-se astfel. Dar omul are o irezistibilă înclinare spre idolatrie și sclavie, o irezistibilă înclinare spre a-și aliena propria profunzime și a o transforma în realități care sunt deasupra lui și care îi dau ordine. Feuerbach a întrevăzut un licăr de adevăr pe tema alienării și a proiectării în afară a naturii umane; dar nu era un adevăr în raport cu Dumnezeu, ci unul în raport cu forțele și calitățile omenești ce par a fi realități exterioare lui⁶⁸. În obiectivare, în auto-alienarea spiritului, specia și genericul domină individul și personalul. Universalile mincinoase, mincinosul „general” nu sunt obținute prin abstractizarea experienței sensibile cum gândește empirismul, ci prin alienarea în afară a ceea ce este interior și dat în experiența spirituală a omului.

În privința realităților colective, problema Bisericii e deosebit de dificil de rezolvat. În ce sens Biserica este ea realitate? Ca realitate obiectivă Biserica

68 Vezi cartea lui Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, în care sunt scrieri geniale.

aflându-se deasupra omului, este o instituție socială, și în acest sens e o obiectivare a vieții religioase, o adaptare a spiritului la condițiile sociale. Dar în profunzimea sa, Biserica este viața spiritului, viață spirituală, este viață miraculoasă, independentă de legile sociale; este comunitate, frăția oamenilor în Hristos, viața misterioasă a lui Hristos în relațiile omenești, comuniune misterioasă cu Hristos. În acest sens Biserica este libertate și iubire, în ea nu este autoritate exterioară, necesitate, nici violență, în ea libertatea este iluminată de har. Este ceea ce numește Khomiakov „sobornost”. *Sobornostul* nu este o realitate colectivă aflată peste om și care îi comandă, este o calitate spirituală superioară a oamenilor, o intrare în relație cu viii și cu morții. Acest *sobornost* nu poate avea expresie rațională și juridică. Fiecare trebuie să accepte să fie răspunzător pentru toți. Nimeni nu se poate izola de totul cosmic și nimeni nu trebuie să se considere ca parte din tot. În această dualitate a naturii Bisericii rezidă întreaga tragedie a istoriei sale. Biserica nu este o persoană, nu este o realitate ontologică în raport cu care persoana umană ar fi o parte subalternă. Ca realitate ontologică superioară omului, Biserica este o obiectivare a *sobornostului* launtric, o aruncare a acestuia în afară. Nu există alt centru existențial al Bisericii decât însuși Hristos. Expresia „conștiință ecleziastică” este doar o expresie metaforică, ca și expresiile: „conștiință națională” sau „conștiință de clasă”. Obiectivarea Bisericii a fost o sursă de sclavie, a provocat clericalismul distrugător al vieții spirituale.

Este o greșală să se pună în felul tradițional problema unei biserici văzute și a unei biserici nevăzute,

problemă care se pune în neînțelegerea dintre ortodocși și catolici cu protestanții. Deosebirea ce se face între „văzută” și „nevăzută” este convențională și semnele vizibilității și nevizibilității se modifică după actele voinței celor care judecă. Sfânta Taină a Euharistiei are semne exterioare ale săvârșirii ei, semne vizibile pentru percepția sensibilă. Totuși este în afară de orice îndoială că această Taină Sfântă și Sfântitoare este nevăzută și se săvârșește într-o sferă misterioasă, ascunsă lumii fenomenale și accesibilă numai credinței, care dezvăluie lucrurile nevăzute. Biserica este văzută, are o întreagă serie de mărci vizibile: un templu zidit, un serviciu divin care se exprimă în gesturi și cuvinte omenești, adunări parohiale, o ierarhie care seamănă mult cu cea a Statului. Dar prezența misterioasă a lui Hristos în Biserică este nevăzută, nu este dată percepției sensibile, se descoperă numai credinței. Biserica e o realitate vizibilă, dar această realitate vizibilă are un caracter simbolic: în ea sunt date numai semnele unei alte, diferite realități spirituale. Latura numenală din Biserică este duh real, și nu natură și societate; este Împărăția lui Dumnezeu care se apropie imperceptibil. Latura fenomenală a Bisericii e obiectivarea și simbolizarea spiritului. Ca spirit, ca duh, Biserica este realitate existentă în ființele concrete și nu în afara ființelor concrete și peste ele, ca universalile obiective. În acest sens Biserica este o lume iluminată și transfigurată, o societate iluminată și transfigurată. Repet, problema valorii suverane a persoanei, a înțâietății personalului și individualului asupra generalului, cearta universalilor nu le vom rezolva nici intelectual, nici rațional, ci numai prin voința

morală fixând valorile, prin alegere volitivă. Secretul persoanei, secretul existențial se descoperă doar în viața creatoare a spiritului întreg. Este o luptă spirituală. Falsele universalii obiectivate, falsele realități colective trebuie să fie răsturnate prin lupta spiritului.

3

Punerea la punct a valorilor are o importanță capitală pentru judecata realității. Oamenii nu recunosc un lucru ca realitate și chiar ca valoare superioară decât pentru faptul că în prealabil l-au ales ca valoare. Se recunoaște Statul ca realitate ontologică pentru că se vede în el o înaltă valoare și se iubește principiul puterii. Această lume naturală fenomenală, această lume „obiectivă” e recunoscută ca absolut reală și ne înclinăm înaintea caracterului ei masiv, înaintea constrângerii ce o exercită pentru că omul e atașat de ea și i s-a adaptat prin toată structura conștiinței sale. Întotdeauna omul trăiește nu numai în lumea „empirică”, dar și în lumea „ideală”, iar ideile prin care se determină au mai ales un caracter de evaluare. Înaintea nașterii lui sufletul comunia cu rațiunea universală; unirea sufletului cu trupul l-a întors către lumea sensibilă, dar amintirea ideilor rămâne în el. Filozofia nu știe, de exemplu, ce este acest om: știe doar ce este omul în general. Astfel învăța platonismul, el n-a vorbit deloc de persoana perfectă, ci de specia perfectă, de societatea perfectă. Sufletul individual este o emanație a sufletului universal. Influența lui Platon asupra gândirii europene a fost imensă, decisivă. Deosebirea ce o făcea între lumea ideilor, numenală și lumea sensibilă, fenomenală a fost o mare descoperire. Dar secretul despre persoană

n-a fost dezvăluit. Nu s-a dezvăluit nici filozofiei Indiene, pentru care este iluzorie existența unui suflet izolat⁶⁹. În „Atman” se pierde sufletul individual. Toate sufletele sunt identice sufletului universal. Acesta e sensul lui „*Tat tuam asi*”. Desigur, jainismul admite existența pluralității sufletelor și păstrează să spunem așa, individualitatea, dar alta e doctrina dominantă. Filozofia scolastică din Evul Mediu, îndeosebi tomismul, a avut mari dificultăți cu problema Individualității. Individuația prin materie denota în fond negarea individului. Filozofic vorbind, Averroes avea dreptate. A fost combătut din motive religioase, deoarece credința creștină proclama nemurirea Individuală. Forma era universală, aceasta însemna că, pornind de la spirit, numai universalul putea fi fondat, nu și individualul. Pluralitatea, deci și Individualitatea, aparțin doar lumii sensibile.

În această problemă e foarte frapantă soarta metafizicii germane. A început ca filozofie a eului, a subiectului și a ajuns la negarea eului individual, la monism, în care persoana dispărea. La Fichte eul Individual este numai parte dintr-un mare tot. Persoana dispărea în contemplarea scopului. Eul prin care se angajează Fichte pe drumul filozofiei nu este un eu Individual. Pentru el omul individual este un instrument al rațiunii. În aceasta Fichte se distinge de Kant, singurul dintre marii idealiști ai filozofiei germane care a fost mai aproape de personalism. Hegel e cel mai categoric dintre antipersonaliști. Pentru el, a gândi

69 Trebuie menționată rezerva că nu toate teoriile filozofiei indiene sunt moniste și negatoare ale individualului. Vaiseshika este o ontologie pluralistă. Ramayana era apropiată de teismul. Dar concepția monistă a identității dintre Atman și Brahman și aceea a caracterului iluzoriu al lumii multiple erau dominante.

însemna a conduce spre forma universalului⁷⁰. Pentru Hegel religia era conștiința spiritului absolut în mărginire, în finit. Religia nu este raportul omului față de Dumnezeu, ci conștiința lui Dumnezeu în om. Se poate spune că filozofia lui Hegel exaltă omul peste măsură, făcând din el sursa cunoașterii ce o are Dumnezeu despre el însuși, dar îl și înjosește negând orice autonomie a naturii umane. Este o trăsătură a monismului. Schopenhauer a fost și el un antipersonalist, deși într-o altă manieră. Idealismul german a sacrificat sufletul spiritului absolut. Dar înăbușă spiritul personal, devorează omul. Și trebuia să se producă o ridicare a omului, a sufletului omenesc contra spiritului absolut. Filozofia spiritului absolut a început prin proclamarea autonomiei rațiunii umane. Și a sfârșit prin negarea persoanei umane, prin supunerea persoanei colectivităților, universalilor obiectivate. Gândirea filozofică a descoperit o foarte complicată dialectică a raporturilor dintre individual și general, dintre persoană și universalii. Dialectica în raporturile dintre persoană și societate se poate găsi la Platon, Rousseau, Hegel, Feuerbach, Stirner, K. Marx, Nietzsche, Dostoievski, Leontiev, Kierkegaard. Militanții sociali Rousseau și Marx, inspiratori de revoluție, au construit ideologii foarte nefavorabile persoanei, chiar problemei despre persoană. Dostoievski și Kierkegaard au pus cu acuitate problema persoanei și a destinului său.

Am scris deja pe tema deosebirii dintre individ și persoană⁷¹. Repet că individul e o categorie naturalistă și sociologică. Individul se naște în procesul speciei,

70 Vezi *Petite Logique* de Hegel în a sa *Enzyklopädie* și în a sa mare *Science de la Logique*.

71 Vezi cartea apărută de curând a lui Cr. Daudouin: *Découverte de la personne*.

apartine lumii naturale. Din contră, persoana este o categorie spirituală și etică, nu se naște dintr-un tată și o mamă, este creată spiritual, realizează ideea divină despre om. Persoana nu este natură, ci libertate, spirit. Putem spune că persoana nu este om ca fenomen, ci om ca numen, dacă această terminologie n-ar avea o tentă prea gnoseologică. Despre individ se poate spune că este parte a speciei și societății, dar parte indivizibilă. Dimpotrivă, persoana nu poate fi gândită ca parte a vreunui tot. Este în afara lumii, este spirituală; irumpe în ordinul natural și social cu pretenția de a fi un scop pentru ea însăși și o valoare suverană, de a fi un lucru întreg și nu o parte. Persoana umană e o ruptură în ordinul lumii, e o formă integrală, nu compusă din părți și este în corelație cu alte forme sociale și fizice. Dar omul este persoană spirituală și celelalte forme – sociale și fizice – pot să nu fie persoane. Totalitaritatea, integralitatea, întâietatea totului asupra părților, acestea n-au sens decât pe planul persoanei. Lumea naturală, societatea, Statul, națiunea etc. sunt parțiale și pretențiile lor la totalitaritate sunt o minciună de înrobire, apărută din idolatria omului. Substanțele colective nu sunt adevărate. Sufletul, prin gândirea sa, le transmite unitatea. Sufletul omului consolidează realitățile care li supun necesității și-l înrobesc. Este adevărat că un tot, ca societatea de exemplu, nu e numai o sumă de părți și că unirea socială a oamenilor include în sine particularități care nu se găsesc în oameni luați separat. Este o eroare doctrina atomistă a societății. Dar acest adevăr nu are nici o legătură cu tema noastră în ceea ce privește persoana. Universalul, cosmicul,

socialul sunt în persoana umană. Omul este o ființă cosmică și socială, este în tot o lume. Persoana nu se poate gândi în abstracție și izolare. Persoana umană este o ființă cosmică și socială, nu pentru că e determinată de natură și societate, primind din afară un cuprins cosmic și social, ci pentru că omul poartă în sine chipul lui Dumnezeu și este chemat la Împărăția lui Dumnezeu. Persoana prin auto-realizarea sa trebuie să combată obiectivarea care o supune, alienarea și exteriorizarea prin care se constituie ordinul natural, care supune lui oamenii ca părți. Existența persoanei cu infinitele ei aspirații, cu destinul său unic și care nu se repetă în lumea naturală obiectivată, este un paradox. Persoana e plasată în fața mediului cosmic ce îl este străin și a încercat să accepte această lume ca armonie cosmică. Conflictul dintre persoana umană și armonia cosmică, sfidarea acestei armonii sunt tema fundamentală a filozofiei personaliste. Nimeni nu a prezentat-o cu atâta forță și acuitate ca Dostoievski. Lumea și armonia ei trebuie să se sfârșească tocmai pentru că în limitele lumii și istoriei problema persoanei este fără soluție, iar armonia lumii din acest eon mondial este o batjocură a tragicei soarte omenești. Valoarea suverană a persoanei, adevărul suveran al personalismului nu pot fi demonstrate ca teză de ontologie obiectivă; ele sunt afirmate de voința morală care stabilește valorile, prin alegerea libertății. Primatul libertății asupra ființei este cel al eticii asupra ontologiei. Persoana este excepție. Cunoașterea persoanei este cunoașterea excepției. Dar cunoașterea excepțională a individualului poate fi absolută și necondiționată. Această cunoaștere este pasionată și ceea ce dezvăluie este subiectul și nu obiectul.

Partea a treia

Ființă și act creator ***Misterul noutății***

Capitolul V

- 1) *Sugrumarea ființei prin rău. Slăbiciunea monismului și a filozofiei unitotalității.*
- 2) *Neputința explicațiilor raționaliste despre originea răului. Critica doctrinelor tradiționale despre Providența divină în lume. Persoana și armonia mondială.*
- 3) *Nu este lume obiectivă ca un tot. Caracterul misterios al libertății.*

1

S. Frank, care profesează filozofia unitotalității e obligat să spună că existența răului e un scandal în unitotalitate⁷². Eu voi spune că problema răului e un scandal pentru toată filozofia monistă și pentru doctrina tradițională despre Providența divină. Lumea e scufundată în rău, în viața lumii răul predomină asupra binelui. Dar originea răului rămâne tot ce poate fi mai secret și mai inexplicabil. Ființa este sugrumată de rău. Cum și ce poate face ontologia monistă și optimistă în fața acestei imense înăbușiri? Filozofia ontologică recunoaște ființa ca valoare supremă, ca binele, adevărul, frumusețea. Ontologismul spune da ființei și nu neființei. Evaluarea intră chiar în formarea conceptului de ființă. Platon afirma întâietatea binelui asupra ființei. Dar cei care au recunoscut întâietatea ființei, chiar prin aceasta au recunoscut ființa ca binele, ca sursa și criteriul binelui. Elementul etic de evaluare nu mai poate fi îndepărtat de filozofia pur

72 Vezi cartea sa: *L'inconnaissable*.

ontologică. Ființa este recunoscută ca fiind cea mai înaltă idee, ideea suverană. Este negată existența flinței rele. Binelui suveran al flinței nu i se opune o altă flință, ci neflința, nimicul, absența binelui, golul. Unii învățați ai Bisericii (Sf. Grigorie de Nissa, Sf. Augustin) gândeau că răul e neflința. Filozofia vieții înlocuiește flința prin viață și vede binele suveran în viață, în maximum de viață; vede răul în scăderea și lipsa vieții. Dar pentru filozofia ontologică ca și pentru filozofia vieții, existența răului din lume, enormitatea și biruințele lui vor rămâne un scandal. De ce o ființă bună, o viață bună au fost alterate de rău? De unde vine acest rău, chiar din însăși flința și din viața însăși, sau din altă sursă? De ce binele flinței, binele din viață nu stăpânesc definitiv în lume? De ce intruziunea neflinței și a morții a fost posibilă? De unde vine puterea neantului?

Pentru salvarea unitotalității și menținerea armoniei cosmice s-a imaginat o teorie după care răul nu există decât în anumite părți din lume și nu lovește decât pe acei care-și îndreaptă atenția într-acolo; pentru tot răul nu există, pentru cei care contemplă totul, dispare. Răul este numai o umbră necesară luminii. Oameni ca Sf. Augustin au admis această doctrină anti-creștină și imorală. Și teodiceea lui Leibniz este contaminată de ea. Dar o negare asemănătoare a existenței răului în lume, această batjocură a infinitelor suferințe omenești și a oricărei creaturi, această indiferență față de nedreptatea și minciuna din lume trebuie să fie admise de toți partizanii doctrinei tradiționale a Providenței, ei care și-au bătut capul să transforme infernul în bine. Nu numai pentru cunoașterea și explicarea existenței răului, dar și pentru a face posibilă chiar existența lumii și a omului trebuie

să se admită un element dualist. Or acest element dualist trebuie gândit dialectic; nu se poate transforma în ontologie dualistă, care este la fel de eronată ca și ontologia monistă. Gândirea omenească are o extraordinară tendință spre monism (panteism) sau spre dualism, spre transformarea momentelor dialectice ale gândirii dinamice în ontologie statică. Dar ambele teorii nu sunt decât raționalism limitat ce trebuie depășit. Orice sistem de identitate înclină să nege răul și libertatea, chiar dacă se trădează pe sine ca în filozofia lui Schelling. Este interesant de constatat că raportul negativ-activ cu lumea, ca și raportul pozitiv-activ se pot concilia cu un puternic element etic. Etica, deosebit de sensibilă la rău și suferință, nu neagă lumea în general, neagă această lume, această stare din lume. Totul ne obligă să admitem nu numai existența ființei, dar și a neființei, a abisului obscur care precede cunoașterea însăși a ființei și deosebirea dintre bine și rău. Această neființă este și sub-ființă și peste ființă în același timp. Se poate spune și că neființa nu există, dar că ea are o semnificație existențială. Dualismul, polaritatea, lupta principiilor contrare sunt un fapt existențial. Nu se poate spune că răul este neființa, ci doar că apariția răului implică existența neființei și nu poate fi explicată pornind dintr-un sistem închis al ființei.

2

S-a mai spus, că toate încercările de explicare rațională a răului sunt lipsite de fond. Este imposibilă o ontologie a răului și este foarte bine că este imposibilă, pentru că ar fi o justificare a răului. Ontologia răului ar produce o ontologie a infernului

în care răul era considerat ca un triumf al binelui. Dar răul și infernul nu pot fi considerate decât ca o experiență omenească în mers și descrisă în termenii unei experiențe spirituale. Aici întâlnim o corelație paradoxală. Falsul monism ontologic a creat un fals dualism ontologico-eschatologic al paradisului, Împărăția lui Dumnezeu și al infernului, Împărăția Diavolului. Din contră, dualismul, mai ales, etica în raport cu lumea, poate duce la un monism eschatologic, la o transfigurare și o izbăvire universală. Această lume zace în rău, dar se poate învinge, răul din ea poate fi învins, învins dincolo de limitele lui. „Eu am biruit lumea”. Și biruința asupra răului și a celor răi nu este o pedeapsă care aruncă vinovatul în focul etern al infernului ci o transfigurare, o iluminare, o risipire a lumii iluzorii a răului ca a unui îngrozitor coșmar. Poate Böhme gândea mai profund decât toți ceilalți atunci când spunea despre cădere că a provenit dintr-o imaginație rea. Aprofundarea gândirii lui Böhme este poate unicul mod de a rezolva problema răului.

Dat fiind intelectualismul lor, Platon ca și Plotin au avut multe dificultăți în explicarea originii răului. Metafizica greacă vedea această origine în materie. Dar aceasta arăta doar limitele gândirii grecești. Pentru Socrate sursa răului era ignoranța. Cunoașterea risipește răul. Omul se îndreaptă firesc spre bine; nu există deloc alegerea voinței. Grecii nu cunoșteau libertatea metafizică. Soluția socratică rămâne clasică pentru tot intelectualismul; o aflăm și la Tolstoi. E suficient să cunoști binele pentru ca răul să dispară. La aceasta se opune voluntarismul lui Böhme, există o voință obscură la baza vieții lumii, ea nu poate fi depășită intelectual numai prin efortul conștiinței. Sf. Augustin a fost unul

dintre primii filozofi ieșiți din intelectualismul grec care a înțeles ce erau răul și libertatea, dar le-a îndreptat într-un sens contrar. La el există o libertate pentru rău, dar nu și pentru bine. Răul nu poate fi învins decât prin har, dar osândiții servesc ordinului acestei lumi. De la Sf. Augustin a pornit dialectica libertății și harului și ea a umplut întreaga gândire creștină occidentală, catolică și protestantă. La Böhme se face simțit ceva nou în raport cu filozofia antică și cu Sf. Augustin.

La începutul sec. XIX, un mare pas înainte a fost făcut de idealismul german, care a descoperit dialectica, nu numai logică ci și ontică. Pentru ea spiritul nu acționează fără opoziție și fără limite. „Nu-ul” aparține eului. Negativul e un moment al pozitivului. Spiritul absolut își pune sieși un contrariu, răul este un moment al acestuia care este depășit. Dar nu era o soluție a problemei răului, dat fiind monismul acestei filozofii. Apărea o posibilitate de înțelegere dialectică a răului, nu statică, ci a răului într-un proces. Hegel era pândit de pericolul relativismului, dar a înțeles mai bine decât alți filozofi dinamica vieții spirituale și istorice. Filozofia sa nu este o filozofie statică a unității, ci dinamică. Nu dezvăluie răul din punct de vedere al ordinii și armoniei mondiale, ci vede în el forțele motrice din istoria lumii, lupta dialectică a contrariilor. Dar nu este o luptă a ființelor existente, o luptă a libertății contra necesității, este o luptă în care ființele existente sunt mișcate de forțe universale, de un spirit universal, iar libertatea e fiica necesității. Pentru filozofia personalistă problema răului se pune și se rezolvă altfel, această temă trece printr-un moment dualist

de luptă între spirit și libertate, libertate și necesitate, personal și general, subiectiv și obiectiv. Problema răului demască eroarea fundamentală de interpretare monisto-evoluționistă a procesului cosmic (interpretare fie spiritualistă, fie naturalistă). Este eronat să se vadă întreaga lume în procesul cosmic și istoric ca o întrupare progresivă, o expresie directă a spiritului sau o acțiune directă a lui Dumnezeu. Este o falsă înțelegere a obiectivării, ca de exemplu manifestarea numenelor în fenomene, ca realizarea spiritului în istorie. Spiritul subiectiv devine spirit obiectiv și dincolo de el acționează spiritul absolut; astfel e monismul hegelian anti-mistic. La fel de greșit e să se vadă în procesul cosmic un proces teleologic continuu. S-a abuzat mult de această idee de conformitate scopului, imanentă sau transcendentă și s-au justificat multe lucruri ce nu se puteau justifica. Grecii antici erau mult mai aproape de adevăr atunci când gândeau că peste viața lumii stăpânea *moira*. Dar aceasta era stăpânirea fatalității, nu a conformării scopului. Un foarte mare rol în lume l-a avut nu numai implacabila necesitate, dar și hazardul neprevăzut și inexplicabil. Hazardul va fi din ce în ce mai cunoscut de știință care se va elibera de substanțializarea legilor naturii și de o falsă concepție despre lume. Nu există hazard pentru primitivi, nici chiar pentru oamenii secolului al XIX-lea, luminați și mândri de spiritul lor științific. Dar aceștia trebuie să treacă la o treaptă mai înaltă de cunoaștere. Darwinismul mai era încă sub puterea teologiei optimiste. Rezistă cei mai bine adaptați și ei sunt și cei mai buni. Dar, în realitate, în această lume, cei mai răi, cei care se adaptează cel mai bine domină și prin atitudinea lor rezistă și biruie,

iar cei mai buni sunt persecutați și pier. În lume există o conformitate la scopul parțial, la părți izolate din lume, la grupuri separate, dar nu scopului ca principiu universal. Ideea de conformitate la scop era o confuzie falsă a eticului și ontologicului, a datoriei și a ființei. Fichte spune că omul trebuie să se elibereze de spaima de necesitate, creată de el însuși. Dar e o luptă a spiritului. Această lume inspiră frica față de necesitate și-n același timp supune ei.

În realitate se produce o luptă a spiritului contra necesității naturale, o luptă a persoanei contra lumii obiectelor, o luptă a lui Dumnezeu în om contra „lumii” ce este în stare de cădere, care a pierdut libertatea. Reala dezvoltare, progresul în lume nu sunt rezultatul unui proces necesar și regulat, ci al actelor creatoare, al unei izbucniri din împărăția libertății în cea a necesității.

Nu există nimic mai fals, nici mai înrobitor decât a se considera drept sacre toate întrupările istorice, toate corpurile solide din istorie, în care se vede sau o acțiune directă a spiritului divin sau o manifestare a spiritului obiectiv. În realitate toate aceste întrupări „sfinte” din istorie au fost forme relative de obiectivare, de adaptări ale spiritului la apăsarea din lumea căzută și înlănțuită. Tema fundamentală rămâne cea a conflictului tragic dintre persoană și „armonia lumii”, dintre persoană și procesul cosmic, tema lui Ivan Karamazov. Dostoievski a îndurat aceasta ca un șoc revelator. Este o temă foarte rusească, dar puțin proprie gândirii occidentale foarte socializate. E mai ales o temă de filozofie existențială. Dar este și temă de filozofie eshatologică, fiindcă este fără soluție în limitele istoriei și cere sfârșitul acesteia. Istoria trebuie să se sfârșească

pentru că transformă persoana omenească în mijloc, pentru că în ea fiecare generație e numai un îngrășământ al pământului pentru generațiile următoare (pe care le așteaptă același destin), pentru că e bazată pe o teribilă ruptură între mijloace și scopuri. Sfârșitul istoriei nu e doar un adevăr al revelației religioase, dar și un postulat moral al filozofiei existențiale. De aceea e atât de important de înțeles că lumea obiectivă, în calitate de tot, în calitate de cosmos, nu există, e parțială. Cosmosul e o idee de ordine care mai trebuie creat, el va apare ca transfigurarea lumii. „Armonia lumii” este absolut inaplicabilă acestei lumi, este o idee eronată care acoperă doar răul și minciuna. O ură înverșunată și o crudă dușmănie sfâșie această lume. Istoria omenirii oferă tabloul dezgustător al unui neîncetat război între oameni, triburi, între clase. Pacea dintre oameni este doar o scurtă clipă, un moment de răgaz și *pax romana* nu este prea mult timp prelungită. Chipul armoniei lumii este acela al unui univers inteligibil care precede transfigurarea lumii. Orice frumusețe din această lume, frumusețea omului, a naturii, a operei de artă este o transfigurare parțială a lumii, o pătrundere creatoare către o altă lume. Armonia lumii, ordinea lumii se pot gândi numai eshatologic, ca venire a Împărăției lui Dumnezeu, care nu este „lume”, ordin obiectiv. Monismul, unitotalitatea sunt posibile doar ca sfârșit al lumii acesteia, al obiectivării. Dar pentru lumea de aici, dualismul își păstrează întreaga forță. Ideea de „ființă” era un compromis între două lumi și acoperea misterul eshatologic. Dar dualismul nu înseamnă ruptură transcendentală între două lumi, înseamnă luptă, este o chemare la actul creator.

A se crede într-un caracter sacrosanct al formărilor istorice, al împărățiilor este o trăsătură net sociologică. Pentru a obliga masele la obediență, la disciplină și în ordine a fost necesar să li se sugereze credința în sfîntenia puterii, a Statului, a națiunii, a războiului, credința în sfîntenia supunerii individualului generalului, al persoanei – speciei. Pentru conducerea oamenilor și popoarelor erau necesare minciuna, falsul. Exista o teamă teribilă ca această minciună să nu fie dezvăluită, ca nu cumva revelația adevărului să ducă la descompunerea societăților. Cât preț a pus pe această minciună Biserica catolică, – minciună de altfel demascată – de exemplu, cea a donației lui Constantin sau a Decretaliilor lui Pseudo-Isidor! Popoarele nu pot exista fără mituri; fără mituri puterea nu poate exista, nici nu poate guverna societățile omenești. Miturile unesc, supun, inspiră; societățile sunt apărute prin ele, și tot prin ele se fac revoluțiile. Așa sunt miturile despre sfîntenia puterii regale sau a puterii papale, sfîntenia „voinței generale” a suveranității poporului în democrație, sfîntenia clasei alese sau a rasei alese, sfîntenia conducătorului etc. Toate aceste mituri sunt ficțiuni clădite de-a lungul procesului social colectiv. Ele au o forță colosală și în viața Bisericilor, iar tradiția este în ea parțial împlinită. A declara ceva sacrosanct e un act social al colectivului, îndeplinit în numele acestuia. Ar putea exista societățile, popoarele în adevărul pur fără adăugarea minciunii, fără utilele ficțiuni sociale, fără miturile care dau putere, inspiră și apără?

Teologii recunosc existența unei iconomii în viața Bisericii. Această categorie de iconomie s-a extins chiar și în raportul dintre Sfînta Treime și lume. În iconomie

domină relativitatea și compromisul cu starea lumii. Această relativitate se găsește în fiecare pedagogie. Mi se poate spune că neg dreptul relativului, corespunzător stării din lume și a oamenilor, și că pretind absolutul. Nu este exact. Categorie, a declara relativul sacru este o absolutizare, înseamnă să se sugereze popoarelor că fenomenele cele mai relative, actele cele mai puțin sacre au o sancțiune sacră și o sursă sacră. Dar oamenii și popoarele ar trebui reeducate încât să nu mai admită relativul decât ca *relativ*, fără nici o „sacralizare” care duce la sclavie. Puterea, orice putere în fond, este un fenomen relativ și nu sacru, în ea nu există nimic numenal, ea are doar o importanță funcțională și tranzitorie în viața societății. În politică nu există nimic sacru, dar există multe elemente criminale. A se lua politicii acest caracter sacru, acesta e adevăratul proces de eliberare umană. Ceea ce nu fac de obicei revoluțiile politice, care și ele fac operația lor de „sacralizare” a relativului. Proclamarea adevărului pur, distrugerea minciunii sociale, convenționale nu înseamnă că se neagă relativul, ci doar că i se ia aureola sacră, adică se pune capăt absolutizării relativului. Nu trebuie să se dea o importanță numenală la ceea ce are exclusiv un caracter fenomenal. Esențialul este eliberarea de sociomorfismul care înrobește în cunoașterea lui Dumnezeu. Chiar ajunse la monoteism popoarele vor continua să trăiască, nu din realitatea lui Dumnezeu, ci a mitului sociomorfic despre Dumnezeu, necesar consolidării puterii în această lume. Există o minciună utilă social asupra lui Dumnezeu și numai o religie, purificată spiritual i se poate opune. Numai revelația completă a Sfântului Duh și timpul Paracletului vor duce la aceasta. La o anumită treaptă de dezvoltare sacralizarea era indispensabilă.

Importanța problemei răului și neliniștea ce o trezește dezvăluie sărăcia tuturor doctrinelor tradiționale, teologice și metafizice despre Providența divină în această lume, doctrine care sunt și principalul obstacol al credinței în Dumnezeu. Neputința doctrinei Providenței divine la Malebranche de exemplu, sau la Leibniz, este frapantă. Doctrina teologică oficială în această problemă surprinde prin raționamentul naiv, micimea argumentelor, lipsa de sensibilitate față de mister și involuntara sa imoralitate.

Dumnezeu nu acționează pretutindeni în această lume obiectivată, nu este creatorul acestei lumi decăzute. El nu acționează și nu este prezent în ciumă și în holeră, în ura care sfâșie lumea, în crimă, în războaie și violențe, în disprețul libertății, în tenebrele ignoranței. O asemenea doctrină ducea la ateism; o conștiință mai sensibilă nu o putea accepta. O doctrină de acest gen despre Providență sau neagă răul complet, sau e forțată să arunce întreaga responsabilitate asupra lui Dumnezeu. Proiectarea de asemenea doctrine teologice în viața eternă duce la apologia infernului ca triumf al dreptății, ca bine. La Sf. Grigorie cel Mare, la Sf. Toma d'Aquino, dreptii se bucură de veșnicele chinuri ale păcătoșilor în infern, ca de biruința adevărului divin⁷³. Încă de pe pământ ei se bucură de torturile, chinurile acestora. Aceasta arată importanța enormă a problemei răului și suferinței pentru cunoașterea lui Dumnezeu și ce deformări, produse de sclavia socială, au existat în conștiința umană. Nu se poate îngădui nici măcar credința în

73 Vezi Addison: *La vie après la mort dans les croyances de l'humanité*.

Dumnezeu, chiar posibilitatea morală a acceptării Lui, decât admitând că Dumnezeu se revelă în lumea aceasta, se revelă în profeți, în Fiul, în suflarea Duhului, în urcușurile spirituale ale omului; dar Dumnezeu nu guvernează lumea aceasta, lumea obiectelor care este sub puterea prințului ei, – „prințul acestei lumi”. Dumnezeu este „ne-lume” și revelația Sa în lume e o revelație eshatologică. Dumnezeu nu se află în „lume”, în necesitatea ei, ci în lume ca datorie, ca sarcină și ca libertate. Dumnezeu este prezent și acționează numai în libertate, dar nu este prezent și nu acționează în necesitate. Poate fi aflat în Adevăr, Bine, Frumusețe, iubire, dar nu în ordinea lumii. Într-adevăr, Dumnezeu se manifestă în lume, dar nu domină în ea cu forța. Dumnezeu este Spirit, Duh și El nu poate acționa decât în Duh și prin Duh. Absolut deloc nu se pot aplica lui Dumnezeu conceptele noastre de forță, de putere, de cauzalitate.

Misterul acțiunii lui Dumnezeu în lume și în om își are de obicei expresia în doctrina harului. Dar harul nu seamănă deloc cu concepția noastră de necesitate, forță, putere, cauzalitate, concepție care vine din lume. De aceea numai harul este apt să se împace cu libertatea și să se unească cu ea. Dar doctrinele teologice au raționalizat harul și i-au dat un caracter sociomorfic. Iar ateismul, ateismul de stil mare, nu ateismul vulgar, poate fi o rectificare dialectică a ideii umane despre Dumnezeu. Revoltându-se contra lui Dumnezeu, din cauza răului și a nedreptății sociale, se presupunea existența unei dreptăți mai înalte, adică, la urma urmelor, a lui Dumnezeu. În numele lui Dumnezeu se ridică împotriva lui Dumnezeu, în numele unei mai bune înțelegeri a lui Dumnezeu se revoltă contra unei

înțelegeri a lui Dumnezeu, pătată de această lume. Dar pe această cale, în această dureroasă luptă, omul poate trăi momente nu numai de completă părăsire din partea lui Dumnezeu, dar și a morții lui Dumnezeu (a fost ucis Dumnezeu, spune Nietzsche). Ceea ce este forțat în doctrina Providenței este aplicarea la numenal a ceea ce nu are decât trăsături fenomenale și aceasta duce la revoltă. Se pierde credința în Dumnezeu pentru că triumfă răul; caracterul excesiv al suferințelor creaturii este incompatibil cu ceea ce s-a învățat despre prezența și acțiunea lui Dumnezeu în lume. O mai înaltă credință în Dumnezeu poate renaște omul, redevenind mai spiritual, eliberându-se de miturile mincinoase despre Dumnezeu, cosmomorifice și sociomorifice, de care e pătrunsă doctrina tradițională a Providenței. Și doctrina biblică de Dumnezeu este încă pătrunsă de elemente sociomorifice și mitologice, de idolatrie vizavi de forță. Iehova era Dumnezeul unui neam, Dumnezeul războiului. Este interesant de constatat că Iehova nu avea putere asupra Șeolului. La profeți, cunoașterea lui Dumnezeu se spiritualizează și universalizează, dar nu definitiv. Numai în Fiul se dezvăluie Dumnezeu ca iubire. Dar creștinismul istoric nu se eliberează complet de sociomorfism (Dumnezeu ca putere), nici de mit, nici de idolatrie. Noi credem că ultimul cuvânt aparține lui Dumnezeu, dar acesta poate fi gândit numai într-un mod eshatologic. El ne va fi dat doar prin revelația definitivă a Duhului. Atunci totul va apărea sub altă lumină.

3

Ontologiei moniste trebuie să i se opună eshatologia bazată pe experiența existențială. Trebuia opusă libertatea ființei, puterea creației, ordinului obiectiv. În această lume nu există ordine obiectivă, astfel încât să avem, atât cât este permis să opunem, o cunoaștere ontologică, metafizică, numenală. Nu există ordine eternă, constantă, naturală lângă care teologii să recunoască o ordine supranaturală, adăugată la natural. Ordinul „natural”, care are doar o stabilitate relativă și temporară, este o înlănțuire de fenomene pasibile de o explicație științifică, este empiric nu metafizic. Spiritul poate răsturna și modifica ordinul „natural”. În fenomenele „naturale” se pot afla semne, simboluri a ceva care se săvârșește în lumea spirituală, dar e o atitudine față de treapta „naturală”, radical diferită de cea care îi atribuie un caracter metafizic. În această lume fenomenală a obiectelor nu există un tot armonios, nu există „armonia lumii”. „Armonia lumii” nu domină, nu determină un ordin etern în această lume, dar e căutată în ea, e o datorie creatoare și venirea ei marchează sfârșitul obiectivării, transfigurarea lumii decăzute. Nu există principii eterne, obiective, „naturale” ale naturii și societății. Asemenea principii sunt o iluzie a conștiinței, produse de obiectivarea și adaptarea socială. Chiar legile naturii nu sunt eterne, corespund doar unei anumite stări a lumii naturale și o altă stare le depășește. Există numai principii spirituale eterne de viață: libertate, iubire, putere creatoare, valoare a persoanei. Există o imagine eternă a persoanei, dar tot ce aparține speciei este trecător. Tot ce trece este doar simbol.

Aceasta nu înseamnă că ce este trecător și relativ e lipsit de orice realitate, ci doar că această realitate nu este primordială, e secundară. Nu spiritul e un epifenomen al lumii materiale, lumea materială e un epifenomen al spiritului. Or realitatea primă a spiritului este altceva decât toate realitățile lumii obiectivate. Este ceea ce Heidegger numește *In-der-Welt-Sein*, este domnia obișnuinței a *das Man*-ului. Este de altfel tot ceea ce este obiectivat. Puterea obiectivului este de asemenea și puterea obișnuinței, este legea împărăției mic burgheze. Dureroasa problemă a răului se prezintă sub alt aspect și nu mai este un argument contra existenței lui Dumnezeu. Această lume în care suntem aruncați nu este o lume divină și în ea nu pot stăpâni ordinul divin, nici armonia divină. Lumea divină pătrunde doar în această lume, ea se lasă doar întrevăzută în ceea ce există cu adevărat, în veritabila flință concretă și în existența ei, dar nu dăruiește ordinea și armonia totului, acestea trebuie gândite numai eshatologic. Divinul în viață se revelă în actele creatoare, în viața creatoare a spiritului care pătrunde și în viața naturală. Cea mai importantă datorie a conștiinței constă în a înceta obiectivarea lui Dumnezeu și a se gândi la El în manieră naturalistă, prin analogie cu lucrurile și modul de a fi din această lume. Dumnezeu este mister, dar un mister cu care este posibilă o comuniune. Dumnezeu nu este în obișnuința lumii obiective. El se află numai pătrunzând dincolo de această obișnuință. Libertatea are întâietate asupra flinței, spiritul peste toată natura incremenită. Dar libertatea este mister, nu este supusă raționamentului. Ce este misterios în libertate constă în aceea că ea creează o viață nouă și mai bună, dar

în același timp, naște răul, adică posedă facultatea de a se distruge ea însăși. Libertatea voiește o libertate infinită, un zbor creator în infinit, dar în același timp poate dori sclavia, pe care o constatăm în istoria societăților omenești. Nu ar fi fost libertate dacă fenomenele erau lucruri în sine, dacă numenele se manifestau întregi în fenomene. N-ar mai fi fost nicidecum libertate dacă numenele nu acționau deloc în fenomene. Dar omul nu este o ființă bidimensională, în el există profunzime, și această profunzime este mai adâncă decât cele trei dimensiuni: ea se desfășoară în toate dimensiunile *noi*. Maine de Biran descoperă libertatea în profunzimea conștiinței. Kant vorbește de cauzalitate prin libertate. Dar la el modul în care cauza inteligibilă, adică libertatea numenală, poate țâșni în suita cauzală a fenomenelor rămâne de neînțeles. El gândea cele două lumi ca și cum erau complet separate și închise în ele. Dar o lume poate influența pe cealaltă și poate acționa în ea creator. Omul, ca ființă care acționează creator, ca ființă-liberă, ca ființă spirituală, nu este pur fenomen. Aceasta este problema principală. Și mai trebuie repetat că filozofia libertății nu este o filozofie teleologică. Subordonarea față de scop, în vederea căruia omul e obligat să aplice mijloacele cele mai puțin convenite, se opune libertății omului. Nu scopul e important, ci energia creatoare, noblețea ființelor care creează viața, strălucirea care vine din profunzime și luminează viața oamenilor.

Capitolul VI

– 1) *Apariția noului în Ființă. Noul și timpul. Noul și evoluția. Progresul.* – 2) *Noul și istoria. Necesitatea, destinul și libertatea.* – 3) *Noul și legătura cauzală. Noul creator răstoarnă ființa obiectivă.*

1

Pentru ontologia monistă nu doar apariția răului prezintă o dificultate, ci și a noului. Cum intră în ființă ceea ce nu a existat, cum devine existent? Se cunoaște dificultatea indicată de filozofia eleată (filozofie îndeosebi ontologică) privind mișcarea, pe care a trebuit să o nege. La aceasta se adaugă paradoxul lui Zenon privitor la Ahile și broasca țestoasă. Problema nu a fost ușoară nici chiar pentru Platon. Aristotel a încercat să o rezolve prin doctrina sa despre putere și act, doctrină rămasă mult timp clasică. Dar această doctrină are o obscuritate fundamentală. Care e sursa mișcării, a schimbării: puterea sau actul? Actul pur este imobil și de neclintit, pentru că este o stare perfectă; or mișcarea și schimbarea denotă o imperfecție. Tomistul Garrigou Lagrange insistă mai ales pe acest punct, că în imobilitate există ceva ce este mai mult decât în mișcare, în ea se află ceva care în mișcare e doar în devenire⁷⁴. Este și o filozofie care susține întâietatea ființei asupra libertății, pentru ea libertatea e

· 74 Vezi cartea sa: *Le sens commun*.

imperfecție și deci și mișcarea creatoare este imperfecție. Dar se poate privi dintr-un punct de vedere complet opus celui aristotelic și scolastic, se poate admite că în putere este mai mult decât în act, în mișcare mai mult decât în nemișcare, în libertate mai multă bogăție decât în ființă. Lumea numenală, lumea spirituală se revelă în geniul creator, în mișcare, în libertate, și nu în ființa rigidă, închisă, imobilă. Pentru idealismul grec, lumea multiplă și sensibilă era în întregime în mișcare, era o lume a „genezei”, a devenirii, o lume a ființei în mișcare. În aceasta constă imperfecția sa și de aceea nu poate fi recunoscută ca ființă. Lumea ideală, numenală nu cunoaște nașterea, schimbarea, mișcarea. Ontologismul grec a exercitat o covârșitoare influență asupra teologiei creștine: acesta a fost triumful unei înțelegeri spațiale a lumii. Ordinea lumii există în spațiu, mișcarea și puterea de creație există în timp. Concepția cauzală, condiție a cunoașterii lumii fenomenale, nu admite în fond apariția a nimic nou, a nimic ce n-a mai existat, a nimic ce nu se poate deduce din ce a mai fost. Noul creator e fără cauză. Când descrieți cauza fenomenului, intrați într-o infinită serie și niciodată nu ajungeți la actul creator prim, prin care s-a manifestat pentru prima dată ceva nou în ființă.

Fără îndoială cauzalitatea are două aspecte: ea este o forță care produce o consecință, forță căreia uneori i s-a acordat libertatea⁷⁵. Dar este mai bine ca libertatea să fie gândită dincolo de seria cauzală, ca aparținând unui ordin diferit. Utilizând terminologia

75 Pe această bază și-a dezvoltat Lopatine doctrina sa despre libertate.

Vezi cartea sa despre *Les tâches positives de la philosophie*, vol. II.

aristotelică, se poate spune că lumea noastră e plină de puteri, de posibilități, de energii, dar sursele acestora se pierd în lumea numenală, căreia nu-i sunt aplicabile raporturile noastre de cauzalitate. Problema raportului actului creator (în care apare noul) cu realitatea este foarte complicată. Dacă se admite ca realitate ființa împlinită și închisă, în care nu mai sunt posibile nici o modificare, nici o mișcare, atunci trebuie negată posibilitatea actului creator. Nu există nici un act creator, altul decât cel prin care a creat Dumnezeu lumea. Teologia oficială, recunoscându-se ca ortodoxă, neagă că omul ar fi o ființă capabilă de creație. Creatura nu este aptă pentru creație: numai Creatorul poate crea, el care este act pur. Dar dacă negăm în Dumnezeu creator existența puterii, deci și aceea a întregii mișcării, suntem obligați să negăm lui Dumnezeu posibilitatea de a crea, deoarece creația a ceva nou este solidară puterii. Din contră, omul-creatură este capabil de creație, pentru că în el este puterea, el nu s-a actualizat încât să-și piardă posibilitatea de a se mișca și de a se schimba. Posibilitatea împlinirii unui act creator, de a manifesta o schimbare și o nouitate este solidară cu imperfecția. Acest lucru e un paradox. Ceea ce revelă în om chipul și asemănarea lui Dumnezeu și ce este desăvârșit în el ar fi, ca să spunem așa, rodul imperfecțiunii, al unei deficiențe, al potențialității și prezenței în el a neîntinderii. Doctrina despre Dumnezeu, ca a unui act pur, în care n-ar exista potențial, consideră în fond creația lumii absurdă și o privează de sens. Creația lumii și a omului este întâmplătoare, absolut inutilă lui Dumnezeu. Creatura, ca eventualitate, neprovocată de viața Interioară a Divinității, este chemată doar la o supunere

oarbă și nu la un răspuns creator la chemarea divină. Începutul lumii create n-a fost ceva nou în viața interioară a Divinității, iar în creația propriu-zisă din lume nu poate apărea noul. Ontologismul consecvent trebuie să nege posibilitatea noului, a puterii creatoare, a libertății care denotă o străpungere în sistemul închis al flinței. Pentru evitarea neînțelegerilor trebuie spus că dacă se admite în Dumnezeu posibilitatea puterii creației și deci și mișcarea, trebuie admis că această putere de creație și această mișcare nu încep în timp, în sensul în care noi îl folosim.

În secolul al XIX-lea teoriile evoluționiste apărau ideea posibilității noului, admiteau schimbarea în lume, admiteau începutul a ceva ce nu mai fusese, admiteau dezvoltarea ca mișcare promotoare a ameliorării, perfecționării. Dar e o mare neînțelegere să se vadă în evoluționism un apărător al puterii de creație. Expresia lui Bergson: „evoluție creatoare” trebuie considerată ca o neînțelegere. Evoluționismul stă complet sub puterea determinismului și a relațiilor cauzale. În evoluție, așa cum este ea înțeleasă de evoluționismul naturalist, nu poate apărea noul propriu-zis, fiindcă lipsește actul creator, care se ivește doar în libertate și care trebuie să întrerupă legătura cauzală. Îi sunt accesibile doar rezultatele actelor creatoare acestei teorii evoluționiste, dar ea nu poate cunoaște subiectul activ al evoluției. Evoluția este obiectivare. Produce o deplasare și o nouă repartizare a părților lumii, a materiei lumii, care cu vechile materiale, organizează forme noi. Dar în fond evoluția este din principiu conservatoare și nu cunoaște ceea ce este realmente nou, adică creator. Evoluționismul este adevărat în măsura în care recunoaște faptul evoluției din lume,

dar teoria evoluționistă se găsește sub puterea unui naturalism mărginit. Evoluția se interesează doar de faptul că s-a realizat o nouă experiență și ca urmare s-a produs o îmbogățire. Orice experiență făcută în domeniul gândirii sau al vieții lasă ceva pozitiv după ce a fost depășită. Acesta este sensul *Aufhebung* hegelian. Noul există în orice realitate trăită puternic și viu, și o asemenea experiență e de neșters. Suferința trece, dar faptul că ai suferit nu trece niciodată (L. Bloy). Noul se ivește dintr-o suferință trăită profund. Dar aceasta înseamnă că prin ceea ce s-a trăit, a fost un element creator, o atitudine creatoare față de suferință. Și aceasta nu se poate explica prin suita obiectivă a relațiilor cauzale.

Dacă noul apare în evoluție înseamnă că n-a fost totul determinat, că n-a fost totul fixat prin seria precedentă. Întotdeauna există în noul creator un element minunat, uimitor. Explicația cauzală a noului în istorie privește întotdeauna ceva secundar nu primordial, învelișul și nu miezul. Explicația cauzală, deterministă este teribil de insuficientă când e vorba de apariția geniului creator. Se pare că J. Böhme a folosit primul expresia *Auswicklung* pentru a desemna dezvoltarea, apariția a ceva care se descoperă ca nou. De la el pornește evoluționismul metafizicii germane, evoluționismul metafizic al lui Hegel, care a înțeles primul procesul cosmic ca dinamic, ca dezvoltare și nu ca un sistem static. Evoluționismul hegelian este mult mai profund decât evoluționismul naturalist din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Devenirea, dialectica dezvoltării cosmice este posibilă doar pentru că există o neființă. Dacă nu se admite decât ființa, n-ar mai fi nici o devenire, nici o dezvoltare. Noul din devenire

apare din rărunchii neființei. Dar aceste adâncuri de adâncuri ale neființei există? Acesta este un alt mod de a înțelege puterea, diferit de cel al aristotelicienilor. În profundele adâncuri ale puterii care nu este ființă, – și apofatic suntem obligați s-o numim neființă – libertatea primă, anterioară oricărei ființe își are temeiul, fără ea este imposibil să se creeze noul, ceva ce nu a mai fost. Hegel a convertit devenirea și dezvoltarea dialectică într-un proces logic necesar și așa a trădat ideea de libertate ca sursă a noului creator. Dar descoperirea lui Hegel – după care devenirea, dezvoltarea, apariția noutății sunt imposibile și necesare, dacă rămânem în limitele ființei, fără să introducem neființa în dialectica noastră – rămâne adevărată. Hegel nu e doar sub puterea determinismului, ci și sub cea a teleologismului. Concepția teleologică e ostilă însă apariției noului. După această concepție determinarea este dată invers, plecând de la scopul final. La Hegel libertatea e la sfârșit și se naște din necesitate. Acestei idei i se opune actul creator provenind din libertate. Prin acest act e creată mișcarea, care prin sursa sa e dincolo de ființa obiectivată și se proiectează doar în ea. Apofatic se poate spune că numenul este neființă, pentru că numenul este libertate. Or ființa este determinare, nu este libertate.

Noul implică timpul, apare în timp. Fără timp nu este schimbare. Dar timpul nu este forma în care se încastrează procesul cosmic și care transmite lumii mișcarea. Timpul există pentru că mișcarea și noul există. O lume nemișcată și imuabilă nu ar cunoaște timpul. Creația a ceva nou înseamnă că ceea ce s-a creat n-a existat mai înainte, că timpul n-a existat și

că acest nou element se manifestă în el. Creația implică neființa, implică altceva decât ființa. Dar timpul, care aduce cu el o nouă viață, posedă și un ghimpe al morții, el îndepărtează fără milă tot ce a fost, dar dă și presentimentul vieții și morții. Timpul aduce tinerețea ca și bătrânețea. Creează și schimbarea, ceea ce este un bine, ca și trădarea, ceea ce este un rău. Vom mai vorbi despre diversele sensuri ale timpului. Faptul că lumea există în timp și nu numai în spațiu înseamnă că lumea nu este desăvârșită, nu este terminată în creația sa, ci continuă să se creeze. Dacă era terminată creația lumii n-ar fi fost posibil noul. Nu există realitate împlinită, închisă. Nu există lume empirică, în sensul de totalitate. Pentru noi realitatea se poate lărgi și restrânge. A admite subiectivitatea timpului nu înseamnă să concepem realitatea static, condiționată de timp. Din contră, înseamnă că timpul depinde de experiența existențială și că există un timp dependent de obiectivare, care se produce chiar prin evenimentele existenței. Pentru subiect, ca existent, există un timp diferit, determinat de starea lui, de tendința lui. Existența noastră constă nu doar în realitatea ce se împlinește sub formele obiectivității, dar și în realitatea potențială, mai profundă și mai largă. Și numai cu acest preț, sunt posibile schimbarea, puterea creatoare, noul.

Potențialitatea e cufundată în libertate și de aceea se poate deosebi de ființă. Nu numai prezentul e realitate, dar și trecutul și viitorul. Dar această realitate e dezmembrată, îmbucătățită, prin timpul decăzut. În acest timp căzut curge și se desfășoară viața naturii și viața istorică. Dar tot ce s-a produs în timpul care

s-a dezagregat în trecut, prezent și viitor, adică într-un timp bolnav, este doar o proiectare în afară a ceea ce s-a împlinit în profunzime. Autenticul nou creator s-a împlinit în timpul existențial, în timpul neobiectivat, adică prin verticală și nu prin orizontală. Dar actele creatoare împlinite numai prin verticală se proiectează pe o suprafață plană și sunt percepute ca împlinite în timpul istoric. Astfel intră metaistoria în istorie. Același lucru s-a produs și în viața naturii. Actele creatoare din profunzime, ce nu aduc noul când sunt proiectate pe suprafețe plane, asemenea unei deplasări de puncte, sunt percepute ca o evoluție determinată, ca un proces natural obiectiv. Cum s-a mai spus, evoluția nu este o sursă de noutate, ci o consecință, un rezultat. Evoluția aparține planului de obiectivare. Adresându-se viitorului este imposibil de stabilit sarcina evoluției, nu se poate stabili decât sarcina puterii creatoare. Bergson opune lucrul și acțiunea, admite puterea creatoare a noului. Dar naturalizează prea mult puterea creatoare, o introduce prea mult în procesul biologic.

Mai trebuie deosebită evoluția de progres. Evoluția e o categorie naturalistă, din contră progresul este o categorie axiologică și spirituală, implică o evaluare din punctul de vedere al unui principiu, care este deasupra procesului natural de schimbare. Ideea de progres este de origine creștină, este născută din nădejdea mesianică creștină, din așteptarea Împărăției lui Dumnezeu, ca împlinire a istoriei; ea include un moment eshatologic. Dar în conștiința secolului XIX, ideea progresului s-a secularizat și naturalizat. Ea s-a supus puterii unui timp sfâșiat. Progresul în lumea obiectivării face din prezent un

mijloc pentru viitor, face din generația contemporană un mijloc pentru generația care va veni, aduce nu numai viața, dar și moartea. În lumea naturală și istorică, nașterea ucide. Ideea eshatologică a învierii morților, a refacerii și transfigurării întregii lumi și a omenirii este străină complet progresului supus lumii obiective și determinate. De aceea s-a și vorbit de legea progresului și de necesitatea progresului. În realitate o asemenea lege nu există. Progresul implică realitatea creatoare. În această lume nu există progres în linie ascendentă directă. Există progres doar în raport cu părțile și grupele de fenomene și nu în raport cu totul. Progresul într-un sens poate fi însoțit în alt sens de un regres. Poate fi un progres intelectual și o înapoiere morală, un progres tehnic și un regres al culturii în general, un progres cultural și o înapoiere socială etc. Progresul este o problemă și nu o lege. Iar ideea progresului inevitabil își are punctul de sprijin în așteptarea mesianică eshatologică, dar o așteptare care cere o activitate creatoare din partea omului. În istorie acționează *fatum-ul*, dar și libertatea omului⁷⁶. În secolul al XIX-lea și al XX-lea, ideile de dezvoltare și progres au fost denaturate. În lume există o dezvoltare, dar o dezvoltare necesară nu înseamnă deloc o ameliorare și îmbogățire, înălțarea intensității vieții. Tinerețea creatoare, expresivitatea primordială se pot pierde în dezvoltare. În ceea ce se cheamă dezvoltare se poate produce o răcire, o îmbătrânire, o totală dispariție a credinței, intuiției și entuziasmului. Iubirea, credința

76 În curioasa lui carte: *Histoire philosophique du genre humain ou l'Homme*, Fabre d'Olivet spune că în istorie acționează trei principii: providența, *fatum-ul*, libertatea omului.

slăbesc, entuziasmul creator se micșorează, apoi maturitatea și bătrânețea. Zborul, avântul din viața au rămas în trecut. Astfel este timpul căzut. Dar în biruința asupra timpului obiectivat, trecutul și viitorul se unesc. Puterea creatoare este îndreptată către eternitate, către ceea ce este în afara timpului. În timp ea se obiectivează.

2

Noul apare în timpul istoric. Adesea au fost subliniate unicitatea, irevocabilitatea evenimentelor din istorie, trăsături care le deosebeau de fenomenele din natură, ce se pot repeta. Această distincție este relativă, pentru că și ele, fenomenele din lumea fizică sunt unice, deși pot fi provocate pe cale experimentală; pe de altă parte, evenimentele istorice prezintă între ele asemănări generice, de exemplu revoluțiile, războaiele, formările de state puternice și care apoi se dezagregă, conflictele sociale etc. Nimic nu este mai plicticos decât cunoscutele succesiuni ale revoluțiilor și ale reacțiunilor. Trăiești în fața istoriei universale o penibilă impresie de comedie. Pentru mine diferența principală constă în faptul că evenimentele istoriei se produc într-un alt timp decât cel în care se petrec evenimentele din natură: primele se produc în timpul istoric, în timp ce evenimentele naturii se produc în timpul cosmic. Timpul cosmic este ciclic, timpul istoric este o linie care se desfășoară înainte. Primăverile și toamnele revin, copacii se acoperă iar cu frunze, și aceste frunze cad din nou. Dar o anumită epocă istorică, de exemplu Creștinismul primitiv, Renașterea, Reforma, Revoluția franceză, dezvoltarea industrială din secolul al XIX-lea, niciodată

nu se repetă în elementul lor concret, deși vremea contemporană poate avea asemănări cu una din cele trecute. Istoria iese din ciclul cosmic și tinde către viitor. În istorie există o zdrobitoare necesitate, domină puterea masei, individualul e înăbușit de specie. Și totuși istoria e plină de noul ce intră în eshatologia sa și antrenează spre un sfârșit ce aduce o soluție la tot. Numai grație acestui fapt, istoria nu este o comedie definitiv odioasă și absurdă. Nu doar evenimentele din timpul istoric irump în vârtoarea evenimentelor din timpul cosmic și marchează o ieșire în afara cercului, dar și în aceste evenimente din timpul istoric irump evenimentele din timpul existențial nesupuse măsurii matematice; Intrerupând suita determinată a evenimentelor istorice, le comunică un sens mai înalt, răspândesc lumina asupra destinului omului.

Această irumpere se poate numi o metaistorie pornită din profunzimea existențială. Metaistoricul rupe nu doar ciclul cosmic, dar distruge și determinismul procesului istoric, sfâșie obiectivarea. În acest fel venirea lui Iisus Hristos e mai ales un eveniment metaistoric; el s-a produs în timpul existențial, dar a pătruns în istorie și este perceput cu toate limitările impuse de istorie, de epocile ei, de umana ei mediocritate. Fundalul metaistoriei este întotdeauna prezent îndărătul istoriei, planul existențial proiectează lumina sa în planul obiectivat. Actele creatoare ale omului, în care apare noua viață și care trebuie să ducă la un sfârșit care să fie soluția a toate, ies din acest plan. Dar sunt imposibile – puterea creatoare adevărată și noul adevărat – în platitudinea obiectivării. Este posibilă doar o nouă repartiție a materiei trecutului. Din „ființă” nu poate

proveni nici un nou creator: acesta nu poate apărea decât din „libertate”. Solul istoriei este vulcanic și se pot produce erupții vulcanice. Numai straturile superficiale ale istoriei aparțin unui ordin stabil care oprește mișcarea către sfârșit. Lumea nu e numai un ciclu cosmic, pe care grecii și după ei oamenii din Evul Mediu erau înclinați s-o interpreteze ca armonie cosmică, lumea este și istorie cu catastrofele și rupturile sale. Istoria conține în același timp tradiția, conservarea în timp și catastrofismul. Ea este în același timp conservatoare și revoluționară. Și sunt posibili noi eoni mondiali, nu trăim într-un eon închis complet. Lumea poate intra într-un eon eshatologic în timpul Paracletului și atunci fața lumii și caracterul istoriei vor suferi o schimbare esențială⁷⁷.

3

Noul autentic, cel care nu va fi doar o nouă repartizare a părților, întotdeauna vine ca din altă lume, din alt plan, vine din libertate, din ceea ce este gândit ca „neființă” în comparație cu „ființa” acestui eon cosmic. De aceea spunem că secretul noului nu este secretul ființei, ci al libertății, care este invizibilă plecând de la ființă. Filozofia monistă nu poate admite noul creator. James are dreptate când leagă noul de pluralism. Dar esențial e faptul că noul creator implică dualismul, pătrunderea în această lume obiectivă și nu o evoluție a lumii obiective. Pornind de la obiect noul nu se poate explica, ci numai pornind de la subiect.

77 Găsim pe această temă reflecții remarcabile la filozoful mesianismului polonez Cieszkowski, autorul cărții *Notre Père*.

ființa deterministă explică noul din lume prin cauze, în trecut și își face un punct de onoare prin a arăta că noul a fost rezultatul necesității și în el nu este nimic fundamental nou. Astfel știința descoperă multe lucruri, răspândește lumina asupra proceselor care se operează în lume, analizează mediul în care s-au împlinit actele creatoare și s-a pregătit apariția noului, dar elementul principal, primordial îi scapă. Studiind mediul cosmic și istoric în care se deschide și pătrunde actul creator, determinismul și evoluționismul naturalist își imaginează că explică însuși actul creator. Incontestabil că cel mai mari creatori depind de mediul, de epoca lor istorică și de forțele istorice care acționează în ea. Dar problema capitală este de a ști ce aduc nou în principiu, ce n-a mai fost niciodată în viața lumii și a istoriei, ce aduc ei și nu ceea ce primesc, ce pleacă de la el și nu ceea ce le parvine.

Apariția lui Iisus Hristos și lumina ce-a adus-o lumii sunt imposibil de explicat, prin ceea ce s-a produs în Iudaism și Elenism; dar se poate explica în ce fel a fost înțeles Creștinismul de mediul uman. Determinismul consecvent, care ajunge la regresia infinită a seriei cauzale, trebuie să admită că în om și în fiecare din actele sale totul e primit din afară, că în el nu există nici un fond, nici un sâmbure care să nu provină din afară. Dar nu e totul: în general, în lume nu există nimic care să aibă un sâmbure interior, o forță interioară; totul se explică prin acțiunea forțelor exterioare, iar aceste forțe și ele pot fi explicate prin acțiunea altor forțe care le sunt exterioare. Aceasta înseamnă că nu există deloc libertate. La urma urmelor, ființa obiectivă se transformă în neființă. Dar această neființă nu este libertatea, este doar limita

mișcării spre afară; acestea sunt complexitatea și confuzia, inerente dialecticii ființei și neființei. Eroarea de bază este explicarea noului creator prin trecut, deoarece el se poate explica doar prin viitor. Aici stă secretul puterii creatoare și al apariției noului. Acesta este secretul libertății. Așa e paradoxul timpului. Actul creator primordial, originar nu decurge nicidecum din trecut, nu se săvârșește în timpul cosmic și istoric, ci în timpul existențial care nu cunoaște legătura cauzală. Or, în timpul istoric, actul creator se prezintă în mod paradoxal ca venind din viitor. În acest sens poate fi numit profetic.

Însăși diferența dintre trecut și viitor nu există decât pentru timpul lumii obiectivate. Actul creator care produce noul e acuzat de către conservatori că este infidel față de trecut. Dar există în el o fidelitate îndreptată către viitor. Nu numai trecutul se leagă cu eternitatea, ci și viitorul. Și trecutul putea fi o trădare față de eternitate, după cum viitorul îi putea fi fidel. Viitorul nu trebuie să fie divinizat, dar nici trecutul, numai eternitatea este demnă de a fi iubită. „Denn ich liebe dich o Ewigkeit” spune Zarathustra lui Nietzsche. Despre eternitate nu putem gândi că este desăvârșită și sfârșită, în sensul pe care îl dăm noi aici, pe pământ, acestor termeni. Este o eternă noutate, un etern extaz creator, o disoluție a ființei în libertatea divină. Am mai spus că imaginația creatoare, care caută noul, iese din eternitatea existențială, căreia nu-i pot fi aplicate categoriile noastre de gândire. Participarea la mister nu este numai limita cunoașterii, ci cunoaștere, o altă cunoaștere. Istoria e îngreunată nu doar de necesitatea naturală, ci și prin destin care este mai misterios decât necesitatea. De aceea în istorie,

unde domină determinismul, adică legătura cauzală, ne lasă presimțit și transpare un alt plan; în straturi mai profunde acționează subiectele creatoare, pătrunde libertatea. Dar actele subiectului creator se clocnesc de lumea obiectivă. Și forța libertății se măsoară cu forța rezistenței. În această lume libertatea este luptă, nu plăcere.

La Fichte – eul implică non-eul, adică rezistența care trebuie depășită. Dar acesta nu este ultimul adevăr. Ultimul adevăr este că non-eul, apăsarea zdrobitoare a lumii obiective, este rezultatul obiectivării, al decăderii care acoperă celelalte euri, celelalte subiecte existențiale. Fichte n-a înțeles această decădere. Drama lumii constă în faptul că noul creator e supus legilor acestei lumi obiectivate. De aceea se răspândește în istorie o infinitate rea. Actul creator al omului trăiește în istorie tragicul său destin. Aceasta îi permite să afirme un determinism fără ieșire și să nege posibilitatea însăși a puterii creatoare a omului. Negarea aceasta o întâlnim în doctrinele teologice ca și în știința pozitivă.

Capitolul VII

- 1) Ființa este continuarea creației lumii. Imaginație, inspirație, extaz. Împovărare și avânt. Victorie asupra lumii încremenite. – 2) Urcare și coborâre în puterea creatoare. Act creator și produs creator. Obiectivare și întrupare. – 3) Creație subiectivă și obiectivă. „Clasicism” și „romantism” în creație.

1

Pentru filozofia creației este fundamental de înțeles că omul nu se găsește într-un sistem împlinit și stabilizat de a fi; numai așa este posibil și se înțelege actul creator al omului. Mai este și o altă teză capitală, aceea că actul creator al omului nu este doar o regrupare și o nouă repartizare a materiei lumii, nu e doar o emanare, o decurgere din materia primordială a lumii, nu e doar o simplă punere în formă a materiei în sensul unei superpoziții ce i-ar impune formele ideale. Actului creator al omului i se adaugă un element nou – care n-a mai existat niciodată și care nu este inclus în lumea așa cum ne este ea dată în constituirea sa – un element ce provine dintr-un alt plan al lumii și care-și croiește o trecere, un element care nu are originea în forme ideale date etern, ci în libertate, nu într-o libertate obscură, ci într-o libertate iluminată. Posibilitatea unei puteri de creație în lume este mărturia insuficienței acestei lumi, a permanentei biruințe asupra ei, a existenței unei forțe ce

pornește din altă lume sau din straturi mai profunde decât această lume a platitudinii. Și apoi, puterea creatoare a omului alege că omul este aparținător la două lumi și este chemat la o așezare regală în lume. Pascal a pronunțat un cuvânt foarte profund când a spus - conștiința ce o capătă omul despre neantul lui este un semn al măreției sale.

Am mai spus că apariția creatorilor puternici nu putea fi dedusă din mediu, nici explicată printr-un raport causal. Pușkin nu se putea naște prin mediul timpului său și din acest punct de vedere apariția sa e un miracol. Acesta e un adevăr pentru orice concepție creatoare: întotdeauna în ea se sfârșește vechea lume. Nu numai ce creează „eul”, dar însăși existența „eului” este un efort creator, un act creator sintetic. Gundolf are dreptate când spune că puterea de creație este o expresie a întregii vieți a omului. Omul creează persoana sa și în puterea creatoare exprimă această persoană. Prin auto-construirea eului, a persoanei, spiritul uman îndeplinește un act creator de sinteză. Este necesar un efort creator al spiritului pentru oprirea dezagregării eului, dedublării și descompunerii persoanei. Omul nu este chemat doar la puterea creatoare ca activitate în lume și asupra lumii, ci este el însuși putere de creație și fără această putere el nu are personalitate. Omul este microcosmos și microteos. El este persoană numai atunci când nu vrea să fie parte de ceva sau ființă compusă din părți. Chipul omului este unitate creatoare. Este greu de înțeles afirmația lui Gilson, care exprimă tradiția tomismului, atunci când consideră că nu se poate reprezenta puterea creatoare a omului⁷⁸. Pentru mine,

⁷⁸ Vezi Gilson: *L'esprit de la philosophie médiévale*.

aceasta echivalează cu imposibilitatea reprezentării omului. Omul este o ființă care se depășește și depășește lumea, și în această constă demnitatea lui. Dar această victorie e putere creatoare. Secretul puterii creatoare este secretul victoriei asupra unei realități date, asupra determinismului din lume, asupra cercului ei închis. În acest sens puterea creatoare este transcendentă. Luată într-un sens mai profund, ea este o victorie asupra neîntinderii.

Filozofia puterii creatoare nu este o filozofie a finitului care, așa cum remarcă judicios Bergson, socotește că totul e dat. În ceea ce privește puterea creatoare, trebuie concepută o doctrină asemenea doctrinei lui Kant și Fichte, care să afirme activitatea creatoare a subiectului, activitate ce nu poate reieși din ființa obiectivă. Fichte numește intuiție forța productivă a imaginației. Dar aceasta înseamnă recunoașterea caracterului creator și nu pasiv al intuiției. Se spune despre artă că e creație concretă în comparație cu filozofia abstractă. Dar aceasta cere explicații, poate provoca neînțelegeri. Puterea creatoare în artă, ca orice putere creatoare, este o victorie asupra vieții date, determinate, concrete, o victorie asupra lumii. Obiectivarea cunoaște concretul său cotidian, dar de la acest concret care-i este impus, puterea creatoare trece la un alt concret. Puterea creatoare nu este doar atribuirea unei forme perfecte acestei lumi, este și eliberarea din apăsarea și sclavia ei. Ea nu poate fi doar creație din nimic, ci implică materia acestei lumi. Dar această putere conține un element ce provine „din nimic”, adică din libertatea unei alte lumi. Aceasta înseamnă că tot ce există mai important, mai misterios și mai nou într-un sens

creator, nu vine din „lume”, ci din spirit. În transfigurarea artistică a materiei este ceva uimitor, minunat. Această minune se găsește și în feluritele frumuseți ale naturii, în care acționează forțele de vălmășie, de dezagregare, de haos. Din piatra informă sau din argilă iese splendida imagine a statuii, din haosul sunetelor apare simfonia beethoveniană, din haosul verbal tăsnesc încântătoarele versuri ale lui Pușkin, din senzații și percepții lipsite de sens decurge cunoașterea, din instincte și pasiuni elementare, subconștiente se naște frumosul chip moral, dintr-o lume diformă tășnește frumusețea. Din punctul de vedere al lumii, al unei lumi empirice date, este ceva ulmitor. Puterea creatoare devansează transfigurarea lumii; acesta este sensul artei, al oricărei arte. Puterea creatoare poartă în ea un element eshatologic. Este sfârșitul lumii acesteia, începutul unei lumi noi. Lumea nu e creată doar de Dumnezeu, ci și de om, este operă teandrică. Or îndeplinirea creației lumii este sfârșitul acestei lumi. Lumea trebuie să se transforme în chip de frumusețe, să se dizolve în extaz creator.

Prin natura lui, actul creator este extatic, există în el o ieșire dincolo de limite, un *transsensu*s. Puterea creatoare nu este proces imanent, explicabil într-un mod imanent, totdeauna există în ea ceva în plus, ca în orice cauză prin care se pretinde explicarea respectivă, este o ruptură în lanțul determinat. Puterea creatoare nu se acomodează deloc cu starea dată a lumii, vrea altă stare. Întotdeauna actul creator caută chipul a altceva, își imaginează în sine ceva mai înalt, mai bine, mai frumos decât ce este, decât ce este dat. Această ivire a unei alte imagini, mai

bune, mai frumoase reprezintă o forță misterioasă în om și nu poate fi explicată prin acțiunea mediului cosmic, mediu ce este plin de rezultate înghețate și pietrificate ale unei vechi puteri creatoare: cum să se explice prin ele apariția unui nou foc creator? În viața umană au o importanță fundamentală fantezia creatoare, crearea imaginilor a ceva mai bun. Corelația dintre ce este imaginat și ce este real e mai complexă decât se crede de obicei. Ceea ce se reprezintă ca o realitate obiectivă, solidă ar putea fi rezultatul stabilizat, fosilizat, osificat al unei foarte vechi imaginații. Am mai spus că J. Böhme considera răul ca rezultatul unei imaginații negative. O imaginație luminoasă îndreptată spre înălțimile divine poate crea o lume luminoasă. Este foarte interesant de notat că pozitiviștii, agnosticii, materialiştili, scepticii atribuie o putere extraordinară imaginației umane, dezmințind astfel primele fundamentări din concepția lor despre lume. Omul, acest vrednic de milă produs al mediului natural, determinat complet prin cele din afară, are în el forța de a inventa lumea spirituală, pe Dumnezeu, eternitatea. Aceasta este ceva absolut de necrezut. Imaginația productivă este o forță metafizică ce duce lupta contra lumii obiective, determinate, contra domniei obișnuinței. Imaginația creatoare creează realități. Imaginile create de creatorii operelor de artă au o existență reală, acționează în lume. Imaginația e o ieșire dincolo de o insuportabilă realitate. Dar falsă imaginație, la care se ajunge prea des, azvârle într-o realitate de coșmar. Trebuie amintit mereu că imaginația poate fi opera minciunii, poate arunca omul într-o lume fictivă, dar devenită obiectivă. Psihopatologia contemporană descoperă multe lucruri adevărate pe această temă.

Mult înainte de ei însă, cărțile despre viața spirituală au vorbit despre acest lucru. Imaginația creatoare poate crea o idealizare adevărată și o falsă idealizare, poate fi un act de adevărată iubire și un act iluzoriu, aducând cu sine teribile deziluzii. Aici e sursa unei profunde tragedii în existența umană. Omul poate fi victima imaginației sale, dar aceasta poate fi și o ieșire către o lume superioară.

Opoziția dintre imagine și lucru este fundamentală. Realitatea primă nu este lucru, are o imagine. Omului îi este insuportabil să trăiască printre lucruri care n-au imagine sau și-au pierdut imaginea. Imaginația aduce simțirile și gândurile la imaginea integrală. Prin imaginație, nu prin impresie sau prin simțire, se cunoaște realitatea concretă, care are o imagine. Chiar în creația obiectelor care sunt reprezentate ca realități solide și care se impun din afară, imaginația a jucat un rol imens. Dar imaginea este act și nu lucru⁷⁹. Tema despre puterea creatoare duce la întrebarea fundamentală a metafizicii de a ști ce este realitatea primă, lucrul, obiectul, chiar dacă spiritul sau actul, subiectul, viața creatoare erau înțelese ca obiecte. În primul caz, lumea nu poate fi schimbată și situația omului în lume e fără speranță. În al doilea caz, lumea poate fi modificată și omul poate ieși din împărăția necesității și intra în împărăția libertății. De aceea este necesar de deosebit metafizica rațională de metafizica imaginilor. Filozofia spiritului este o metafizică a imaginilor. Ribot, care este de tendință pozitivistă, spune că imaginația

79 Vezi Sartre: *L'Imagination*. Influența lui Husserl se manifestă acolo unde el a considerat că imaginea este conștiința a ceva.

creatoare corespunde voinței, că imaginația vine din interior către exterior și că imaginile sunt materia imaginației creatoare⁸⁰. Pentru Ribot, puterea creatoare depinde de forța motrice a imaginilor. Procesul creator de mituri, care se găsește la originea omenirii și de care omenirea nu s-a eliberat încă, este produs al imaginației și al personificării. În mitologie era ceva mult mai adevărat decât în puterea fără rezervă a conceptului și a lucrului. Frumusețea e solidară imaginii și nu conceptelor. Kant spune că dacă se examinează obiectele prin concept dispare orice noțiune de frumusețe⁸¹. Imaginea a ceva altfel, a ceva mai bine, imaginea frumuseții este creată de o misterioasă profunzime, prin libertate și nu prin necesitate; se naște din numen și nu din fenomen. Și actul creator este ca o legătură între lumea numenală și lumea fenomenală, o ieșire dincolo de limitele lumii fenomenale, un extaz, un *transsens*. Alegerea între cele două orientări ale metafizicii depinde de tendința spiritului. Există multe motive pentru a admite realitatea primă a lucrului, obiectului, iar metafizica ei corespunzătoare este în sensul minimei rezistențe. Dimpotrivă, admiterea primei realități a actului, subiectului, spiritului cere eforturi de spirit și de credință, o luptă contra puterii necesității. Este vorba nu numai de două căi de cunoaștere, dar și de două căi de existență. Ar fi absurd să se spună: are sens să faci un efort spiritual dacă spiritul n-ar exista realmente? Dacă pot face un efort spiritual este pentru că spiritul există. Acesta este caracterul propriu al

80 Vezi Ribot: *Essai sur l'imagination créatrice*.

81 Vezi *Kritik der Urteilskraft*.

realității spirituale, care diferă de realitatea lumii obiective⁸². A se reprezenta logic drept un spirit liber și a acționa ca un spirit liber înseamnă a fi un spirit liber. Imaginația creatoare poate avea consecințe practice reale.

Extazul creator este o ieșire dincolo de timpul acestei lumi, al timpului istoric și al timpului cosmic, el se produce în timpul existențial. Cei care au avut un extaz creator știu că în timpul extazului omul este ca posedat de o forță superioară. Este posesiunea printr-un zeu, un demon (daimon, în sensul grec). În Phaidros, Platon vorbește admirabil despre aripile care cresc pe umerii omului. Extazul este aproape de delir. Geniul este un demon instalat în om și care îl domină. Întotdeauna puterea creatoare are un caracter individualo-personal, dar în ea omul nu e singur. Puterea creatoare umană nu este doar umană, este divino-umană. În aceasta constă taina puterii creatoare. În ea se produce un *transsensu*s, în ea cercul închis din existența umană e rupt. Actul creator este un act săvârșit de om și prin el omul simte înăuntrul sinei o forță care-l depășește. Pușkin a exprimat genial acest fapt. Există o înrudire între poet și profet. În puterea creatoare există o parte de har. Acesta este legat de natura darului, care este dat gratuit, *gratia, grata data*. Darul creator este un dar al harului, libertatea creatoare este luminoasă. Dar aceasta nu-l împiedică pe om să abuzeze uneori de acest dar. Elementul contradictoriu și paradoxal al stării creatoare constă în faptul că omul, în timpul avântului lui creator, se simte ca posedat de o forță superioară,

82 Vezi cartea mea: *Esprit et réalité*.

un demon și, în același timp, constată în el o libertate, o independență neobișnuită. În puterea creatoare, mai ales în artă, în poezie, există ceva ca o amintire din paradisul pierdut. Poezia lui Pușkin evocă, mai ales, această amintire. Dar amintirea paradisului pierdut, care niciodată nu părăsește omul și spre care îl îndreaptă cele mai binecuvântate momente ale puterii creatoare, nu este doar privirea către un trecut ce merge dincolo de limitele acestei lumi empirice, este și o privire spre un viitor care și el depășește limitele acestei lumi.

Actul creator este firesc îndreptat către viitor. Dar, dincolo de limitele timpului obiectivat al lumii noastre, deosebirea ce o facem între trecut și viitor și opoziția dintre ele a dispărut, există numai pentru ce este la *mijloc* și nu pentru limite sau, mai ales, pentru ce-i dincolo de limitele vieții din lume. Conștiința mesianică îndreptată către viitor era proprie vechilor evrei, privirea către secolul de aur, adică spre trecut, era a vechilor greci. Dar există o sferă în care împărăția mesianică a viitorului și a secolului de aur din trecut se întâlnesc și se contopesc într-o singură nădejde. De aceea, atunci când întoarcem o privire mai pătrunzătoare către activitatea creatoare, se poate spune că în ea există un element profetic, ce profetizează o altă lume, o altă treaptă și stare transfigurată a lumii. Iar aceasta înseamnă că actul creator este eshatologic, că în el se exprimă imposibilitatea mulțumirii cu această lume ce ne este dată, că în el această lume se sfârșește și începe o alta. Orice stare creatoare a omului e de acest fel, chiar dacă n-a produs nimic. Importanța acestei stări pentru viața interioară a omului constă în aceea că este o biruință

asupra covârșirii, a umilirii provocate de căderea lumii acesteia, și realizarea unui avânt. De aceea, activitatea creatoare înseamnă posibilitatea depășirii acestei lumi, depășirii ființei rigide; ea semnifică posibilitatea unei eliberări și a unei transfigurări. Romanticilor le făcea plăcere să îmbine procesul creator al artistului cu imaginația productivă de tip oniric⁸³. Este aproape inadmisibil sub forma afirmată de ei, dar există totuși o parte de adevăr. În vis apar imagini care nu sunt provocate de impresiile ce vin din lumea empirică exterioară, dar care sunt solidare cu ce s-a păstrat în profunzimea subconști-entului⁸⁴. Starea din vis nu depinde de percepțiile și de imaginile din lumea sensibilă la un moment dat, ci e o stare pasivă, nu activă. Conștiința e înăbușită și aproape paralizată. În vis, omul poate fi strivit complet de trecut. Din contră, în activitatea creatoare apar imagini nedeterminate de lumea empirică, sau dacă sunt, sunt determinate prin intermediul imaginației creatoare, dar aduc cu ele eliberarea de un trecut chinuitor, de impresiile și traumatismele care s-au acumulat în subconștient, aduc eliberarea de rănille trecutului. Desigur, sunt vise luminoase și vise profetice, dar stările în care se produce un avânt creator sunt relativ rare. În activitatea creatoare, subconștientul nu lucrează singur, trebuie să cheme supraconștientul, mișcarea către înălțimi.

83 Vezi A. Béguin: *L'Âme romantique et le rêve*.

84 Vezi Lafargue; *Le rêve et la psychanalyse*.

2

Activitatea creatoare prezintă două aspecte și două sensuri. Există un act creator și un produs creator, o manifestare dincolo de actul creator. Am scris mult despre acest subiect⁸⁵. Dar acum trebuie reluată problema din alt punct de vedere. Este extrem de important de știut dacă întruparea creatoare este obiectivare, sau trebuie deosebită obiectivarea de întrupare. Trebuie deosebită și întruparea de materializare, pentru că materia și corpul nu sunt unul și același lucru; corpul poate fi iluminat, lucrul trebuie să fie depășit. Puterea creatoare se realizează după o linie ascendentă și o linie descendentă. Actul creator primordial este un zbor către înălțimi, către o altă lume. Dar întâlnește dificultăți, o rezistență în materia acestei lumi, în caracterul său inform, masiv, greoi, în infinitul rău care înconjoară creatorul din toate părțile. Omul este un demiurg, creează lucrând materia acestei lumi, formându-o și iluminându-o. Starea creatoare înseamnă o mare înlesnire, în ea aripile ne împing pentru zbor, dar comportă și o mare dificultate, un mare chin și obstacole care împiedică zborul. Subiectul creator este plasat în fața lumii obiectivării în care trebuie să pătrundă rezultatele actului creator. Aceasta e tragedia puterii creatoare. Puterea creatoare primordială acționează în afara lumii obiectivate, dincolo de timpul acestei lumi, în timpul existențial, în clipa prezentă, nu cunoaște nici trecutul, nici viitorul. Actul creator este un act numenal, dar creează un produs ce aparține lumii fenomenale. Beethoven a creat simfonii și în această

85 Mai ales în cartea mea: *Le sens de l'art créateur*.

creație se descoperă apoi legi „obiective”, dar puterea creatoare a lui Beethoven ar fi trebuit să facă întreaga lume să răsunе ca o simfonie. Și puterea creatoare a adevăratului filozof ar fi trebuit să schimbe lumea, nu doar să o îmbogățească cu noi și prețioase cărți.

Grecii făceau o deosebire între *acțiune* (*praxis*), al cărei scop este activitatea subiectului, activ el însuși, și *construcție* (*poiësis*), al cărei scop este în obiectul care trebuie creat⁸⁶. Cel care creează, cel care este într-o stare de avânt creator, tinde în fond nu spre realizarea scopului, ci spre expresia stării lui. Benedetto Croce are dreptate când sesizează esența artei în expresivitate⁸⁷. Dar în orice mod ar crea, cel care creează nu poate rămâne în el însuși, trebuie să lase din el. Această ieșire din sine este de obicei numită întrupare și i se dă un caracter de preferință obiectiv. În întrupare cel care creează tinde spre perfecțiunea formei. În puterea creatoare nu există materie, nu există conținut fără formă. Actul creator e dirijat spre infinit; forma produsului creator este din contră întotdeauna finită. Toată problema este să se cunoască dacă în imaginea finită transpare infinitul. Tot procesul creator se situează între infinit și finit, între zbor și imaginea care pătrunde în această lume obiectivată. Actul creator primordial, pe linie ascendentă, este un extaz creator, un zbor, o primă intuiție, viziunea unei alte realități, o descoperire, o uimitoare evocare de imagini, o mare idee, o mare iubire, o atragere a culmilor, o ascensiune, un foc creator.

86 Vezi J. Maritain: *L'art et la scolastique*.

87 Vezi Benedetto Croce: *Esthétique comme science de l'expression et linguistique générale*.

Cel care creează se află înaintea lui Dumnezeu, înaintea misterului, înaintea primului izvor al întregii vieți. De exemplu, cunoașterea nu este o carte scrisă, un sistem, o demonstrație, o obiectivare în lumea exterioară a vreunei revelații interioare, ci o iluminare lăuntrică, o participare, un *transsens*.

Ideea artistică prezintă exact aceleași caractere ca și ideea unei noi ordini sociale, la fel este și iubirea înflăcărată, iubire care constituie starea creatoare a omului. Dar puterea creatoare mai e și altceva: o atitudine față de oameni, față de societate, față de lume, o atragere a actului creator spre cele de jos. În această privință omul trebuie să fie iscusit, trebuie să fie artist în toate domeniile, nu numai în planul propriu-zis „artistic”, dar și în știință, în creația socială și morală, în „tehnica” vieții. Arta tinde către desăvârșire, dar ea este o mișcare descendentă și nu ascendentă. Arta se manifestă ca urmare a unei rezistențe pe care o întâlnește actul creator în lume, în materia lumii. Ea trebuie să convertească această forță ce se opune omului în instrument de creație, creator de produse. Paradoxul constă în faptul că puterea creatoare și arta (în sensul larg al termenului) sunt legate indisolubil între ele și se găsesc în același timp în conflict, sunt adesea ostile între ele. Într-o cunoaștere științifică elaborată metodic, poate dispărea intuiția creatoare; sub forme clasice și perfecte de producție artistică, focul creator al artistului se poate răci; în formele sociale constituite între oameni, setea de dreptate și fraternitate umană se poate risipi; în formele rigide ale vieții de familie, focul iubirii se poate stinge; în instituțiile tradiționale

ale bisericilor, credința și spiritul profetic pot slăbi și chiar dispărea. Întruparea spiritului poate fi o obiectivare a spiritului și atunci nu-l mai poți recunoaște fără incarnațiunile sale. Spiritul obiectiv este *contradictio in adjecto*, epuizarea spiritului⁸⁸. Acesta este planul la care se limitează însă societățile umane și civilizațiile. De fiecare dată când omul e dominat de voința de putere în această lume, el intră pe calea răcirii și a epuizării spiritului, pe calea supunerii la lumea aceasta. Trebuie totuși precizat că informația (inseparabilă de întreaga putere creatoare) nu înseamnă absolut deloc obiectivare, adică nu înseamnă deloc o alienare de miezul existenței, nu înseamnă o supunere la puterea determinismului.

La izvorul prim al puterii creatoare se discerne nemulțumirea creatorului față de această lume; creația este sfârșitul lumii acesteia, în elanul său primordial ea voiește sfârșitul acestei lumi și este începutul alteia. De aceea puterea creatoare este eshatologică. Este surprinzător că nu s-a avut în vedere aspectul ei eshatologic, dar omisiunea se poate explica prin dubla perspectivă a actului creator: 1 – sfârșitul acestei lumi, începutul alteia și 2 – perfecționarea și consolidarea acestei lumi; perspectivă eshatologico – revoluționară și perspectivă evolutiv – constructivă. Actul creator inițial și final este eshatologic, e un avânt către altă lume, dar între timp creează produse calculate în vederea unei existențe îndelungate în această lume. Întruparea puterii creatoare nu este identică obiectivării, dar rezultatele acțiunii acestei puteri se

88 Vezi N. Hartmann: *Das Problem des geistigen Seins*.

pot obiectiva, ca întreaga existență umană din această lume obiectivă. Puterea creatoare e posibilă doar dacă spiritul coboară în om, ceea ce numim de fapt inspirație. Inspirația înalță creatorul peste lume. Dar lumea pretinde celui care creează să-i corespundă, lumea vrea să folosească actul creator pentru propriile scopuri. Marii creatori produc opere mari. Dar această reușită este în același timp și eșecul puterii creatoare. Ce face lumea, ce se întâmplă cu toate aceste acte creatoare cuprinse încă de focul primitiv? Flacăra creatoare se răcește, peste ea apasă povara acestei lumi. Nu vedem nașterea unei vieți noi, nici o transfigurare a lumii, nici un cer nou, nici un pământ nou. Orice act de iubire, iubire-eros și iubire-*agape* este un act creator, prin care apare noul în lume; în el se manifestă ceea ce n-a mai fost deloc, poartă în el speranța transfigurării lumii. Autenticul act de iubire este eshatologic, înseamnă sfârșitul acestei lumi, al acestei lumi de ură și dușmănie și începutul unei lumi noi. Dar iubirea, în cursul existenței în lumea aceasta, scade și se obiectivează, pierde caracterul ei eshatologic.

Este la fel pe toate planurile. Actul creator al cunoașterii are un caracter eshatologic, înseamnă sosirea sfârșitului acestei lumi a tenebrelor, nașterea unei lumi a luminii. Dar, în cursul existenței sale în lume, și cunoașterea se micșorează și se obiectivează. Orice act moral creator, implicând întotdeauna o imaginație creatoare morală, este sfârșitul acestei lumi fondată pe profanarea binelui și persecutarea dreptilor, este începutul unei lumi de adevărată umanitate teomorfică. Dar actele morale, în existența lor în această lume, sunt obiectivate și transformate

în împărăția oprimentă a drepturilor și a virtuților neomenești⁸⁹. Orice act creator, moral, social, estetic sau cognitiv este o venire a sfârșitului lumii și este un zbor spre un nou plan de existență. Dar creatorul trebuie să întrupeze pentru lume și pentru oameni imaginile, chipurile unei alte lumi, extazul lui, focul lui, *transsensul* lui, participarea lui la o altă viață. Și este obligat să o facă prin legile acestei lumi. Libertatea creatoare a omului se imputernicește și se călește în opoziția față de această lume, față de apăsarea ei. Și omul când triumfă, când eșuează. O libertate prea ușoară demoralizează. În izvorul prim, puterea creatoare este numenală, dar se manifestă în lumea fenomenală. Produsul puterii creatoare aparține fenomenelor, dar în ele transpare și numenalul și un element etern. Întruparea are o semnificație numenală, revelă imaginea ideală, se manifestă în relațiile cu ceilalți, cu subiecții, dar e deformată de obiectivare, în care dispare focul vieții dintâi. Această lume nu se împlinește, nu se oprește, dar trebuie să se desăvârșească. Actul creator al omului, răspunsul la chemarea lui Dumnezeu, trebuie să pregătească sfârșitul acestei lumi și începutul unei alte lumi. Este foarte important de constatat opoziția dintre teleologie și eshatologie, ca și dintre teleologie și puterea creatoare. O concepție teleologică despre lume admite logic un scop final căruia îi este supus totul, dar exclude sfârșitul, îl face inutil. Or lumea trebuie să se desăvârșească tocmai pentru că nu există în ea conformitatea perfectă cu scopul, adică o conformitate cu Împărăția lui Dumnezeu.

89 Vezi cărțile mele: *De l'esclavage et de la liberté de l'homme* și *De la destination de l'homme. Essai d'une éthique paradoxale*.

Rareori este mulțumit geniul creator de opera sa. Eterna nemulțumire este chiar unul din semnele genialității. Focul lăuntric al geniului creator nu se transmite complet realizărilor lui. Perfecțiunea operei create e altceva decât entuziasmul creator. Geniul are un destin tragic; în timpul vieții nu este recunoscut, el însuși e nemulțumit de sine, în cele din urmă, după moartea lui, este deformat, adaptându-i-se operele unor intenții și planuri străine de el. În puterea creatoare, în geniul creator există ceva profetic. Dar nimic nu este mai dureros, nici mai tragic, decât destinul profeților. Glasul lui Dumnezeu, care grăiește prin gura lor, provoacă ură ca un avertisment dezagreabil și inoportun. S-a spus despre geniu că el concentrează în sine însuși și exprimă spiritul timpului. Este complet inexact și fals. Geniul este un om care nu aparține vremii sale, nu-i adaptat ei și-i lansează o provocare. Dar geniul poartă în sine mișcarea spiritului, vede veacurile ce vor veni și dezvăluie minciuna timpului său. Aceasta este apropierea genialității de profetism.

De altfel, trebuie deosebite mai multe tipuri de genialitate. Este numit geniu cel care a creat o operă perfectă. Dar chiar opera perfectă este inferioară față de ce deține în el, creatorul ei genial. Categorie trebuie recunoscut că există o nereușită fatală în toate întrupările focului creator, pentru că acestea au loc în lumea obiectivă. Ce este mai important: Sfântul Francisc de Assisi, apariția genialității lui religioase, unică în istoria Creștinismului, sau Ordinul franciscan, creat de el, în care spiritul, duhul Sfântului Francisc s-a stins și a triumfat obișnuința? Ce este mai important: Luther și drama lui religioasă trăită cu

pașiune înflăcărată sau biserica lutherană fondată de el, pastorii și teologii din secolele al XVIII-lea și al XIX-lea care aduc raționalismul și moralismul? Ce este mai important: noua simțire, emoția nouă înflorită în Jean-Jacques Rousseau sau opera discipolilor săi iacobini? Ce este mai important: Nietzsche însuși, cu tragedia omenească trăită aprig și genial de el, sau oamenii și mișcările care l-au exploatat nerușinat? Răspunsul este foarte clar.

Dar istoria lumii cunoaște cel mai teribil eșec creator, al Creștinismului, al lucrării lui Hristos în această lume. Prea adesea a fost răstignită – asemenea lui Hristos – istoria Creștinismului. Nimic mai îngrozitor, nici mai sumbru decât obiectivarea în istorie a focului coborât de Hristos din cer. Cel mai desăvârșit insucces a lovit toate marile construcții istorice, toate proiectele de organizare socială omenească. Democrația ateniană a eșuat, imperiul universal al lui Alexandru cel Mare, Imperiul roman, teocrația creștină, Reforma, Revoluția franceză au eșuat, comunismul a eșuat. Aceasta nu înseamnă că totul a fost lipsit de sens și că a fost construit degeaba, ci că rezultatele oricărui entuziasm creator și ale oricărei idei creatoare se manifestă cu adevărat, dar nu în această lume fenomenală obiectivă, ci în altă lume, în alt ordin de existență. Este trist și tragic eșecul creator în această lume, dar contrapartea lui este că tot ce a creat omul ca autentic întră în Împărăția lui Dumnezeu. Este eshatologia creației. Actul creator eșuează în măsura în care nu a reușit să împlinească această lume și să depășească obiectivitatea, dar reușește în sensul că pregătește transfigurarea lumii, Împărăția lui Dumnezeu. Păcatul este ars în focul creator. În Împărăția lui Dumnezeu

intră toate marile creații umane. De aceea întrupările creatoare sunt duble, în ele pare să se reflecte lupta a două lumi, și totuși nimic nu este mai cumplit, mai disperat, sau mai tragic decât orice realizare.

3

Tema puterii creatoare și a întrupării ei se leagă de vechea dispută dintre clasicism și romantism. Aici nu se pune problema tendințelor estetice, ci problema diverselor moduri de a simți și concepe lumea, a diferitelor relații cu puterea creatoare în toate domeniile. Divergența și opoziția dintre clasicism și romantism sunt foarte relative și adesea exagerate. Nu se poate spune despre marii creatori dacă au fost clasici sau romantici, fie că e vorba de Shakespeare sau de Goethe, Dostoievski sau Tolstoi. Întotdeauna geniile creatoare au scăpat luptelor dintre școli și întotdeauna le-au depășit, deși au fost și ele atinse de neînțelegerile dintre tendințe. De exemplu, Biblia, care cuprinde cărțile de o atât de emoționantă putere estetică, este complet în afara clasicismului și romantismului. Câteodată sunt numite „romantice” în sensul strict al cuvântului realizări artistice de mână a doua, ca de exemplu operele multor romantici germani. Sunt numite „clasice” operele care au atins aproape perfecțiunea și au reușit deplin. Dar oricum această deosebire pune o importantă problemă puterii creatoare. Mai întâi, care este atitudinea puterii creatoare față de „subiectiv” și „obiectiv”? Care este atitudinea sa față de finit și de infinit și ce vrea să spună: perfecțiunea produsului creator? Prin esența ei, puterea creatoare e subiectivă, cel care creează

este subiect, iar procesul creator se produce în sfera subiectivă. Expresia: „creație obiectivă” este inexactă și exprimă doar tendința subiectului creator. Dar rezultatele actului creator cad sub puterea legilor de obiectivare a lumii.

În puterea creatoare se poate discerne acțiunea a trei principii: libertatea, harul și legea și poate și diversele grade de dominare ale unuia sau altuia dintre principii. Există un adevăr și o minciună a „clasicismului”, ca și un adevăr și o minciună a „romantismului”. Adevărul clasicismului este în tendința sa de perfecțiune și armonie, în tendința dominării materiei prin formă. Dar de aici vine și minciuna clasicismului. Perfecțiunea formei, armonia sunt obținute în finit. Infinitul în lumea obiectivă, în lumea fenomenelor e lipsa formei, infinitul rău, de aceea tendința spre perfecțiune a produsului puterii creatoare cade sub puterea mărginirii, a finitului.

Subiectivul se străduie să treacă în obiectiv. Clasicismul este expus iluziei de a crede că ar fi posibilă perfecțiunea în finit, în obiect. După ce a creat frumosul, clasicismul vrea să rămânem pentru totdeauna în această lume. Se pot realiza mari lucruri în acest domeniu, a fost cazul culturii grecești. De altfel și Grecia a cunoscut romantismul ei. Dar creația clasică e cu ușurință supusă secătuirii, amorțelii. Este și un proces de obiectivare care se îndepărtează tot mai mult de izvoarele vieții. Și atunci este inevitabil să se producă reacția creatoare romantică. Romantismul se străduie să exprime viața creatorului în produsul creației. Adevărul romantismului este în tendința sa către infinit, către insatisfacția față de tot ce este finit. Romantismul exprimă adevărul

„subiectivului” contra minciunii „obiectivului”. Romanticismul nu crede că în această lume obiectiva se poate atinge perfecțiunea. În această lume se pot afla doar semne, simboluri ale perfecțiunii dintr-o altă lume. Acest adevăr este valabil atât pentru cunoaștere cât și pentru artă⁹⁰. Clasicismul pur nu voiește să cunoască transcendentul; romanticismului îi e proprie cel puțin nostalgia transcendentului, deși imposibil de atins. Pentru romanticism puterea creatoare e mai întâi un mod de viață al subiectului însuși, care simte un avânt și un extaz, un *transsens* interior, care-l poartă dincolo de limitele romanticismului. Pentru clasicism, totul se concentrează asupra perfecțiunii formei produsului creat, pe obiect. Dar romanticismul creează iluzii, diferite de iluziile clasicismului. La romantici exista destulă falsitate, o impuritate, o tulburare a puterii de creație. Există o minciună a subiectivismului romantic, neputința de a ieși din cercul în care s-a închis, absorbit de sine însuși. Este o incapacitate de *transsens* real. La romantici „eul” s-a dedublat, iar persoana era slab exprimată. Pretenția și eșecul luau lesne masca romanticismului ca justificare. Valoarea nu e numai o experiență psihologică trăită de subiect, este și o valoare a realității spre care e orientat subiectul. Romanticismul poate însemna

90 Francezii, ostili romanticismului, înclină să-l reducă la ceea ce E. Seillière, autorul a numeroase cărți despre romanticism și imperialism, numește „naturalism mistic”. Vezi opera lui: *Le mal romantique. Essai sur l'impérialisme irrationnel*. Totul se raportează la Rousseau și la recunoașterea bunătății naturii umane. Vezi și P. Lasserre: *Le Romantisme français*. Toate acestea nu se aplică decât în foarte mică măsură romanticismului german și, în ansamblu, sunt inexacte.

plădarea simțământului realității. Or clasicismul înclină să înțeleagă realitatea într-un mod exclusiv obiectiv. În realitate, în puterea creatoare se unesc concret elemente clasice și romantice. În lumea de obiectivare se manifestă tendința clasică și cea romantică, adevărul întreg este doar în altă lume.

Kant (în *Critica puterii de judecare*) face remarcabile și fundamentale reflecții despre frumusețe și artă. Frumosul este ceea ce place „*allgemein*” (în general, universal) fără concept. Frumusețea este o conformitate cu scopul fără reprezentarea scopului. Frumosul place fără să fie deloc util. Place nu doar într-o percepție sensibilă, nici într-un concept, ci într-o judecată, o evaluare. Frumusețea naturii este un lucru frumos, a artei este o frumoasă reprezentare a lucrului. Această definiție subliniază importanța subiectului creator. Judecata de gust nu depinde de realitatea obiectivă. Artă, ca și întreaga putere creatoare, înalță deasupra obișnuinței, adică peste realitatea lumii obiective. De obicei se spune că artă reprezintă doar esențialul, semnificativul și intensul, nu e imitare, nici reflectare a lumii obiective. Dar aceasta înseamnă că actul creator pătrunde până la o realitate mai profundă, până la numenal, dincolo de fenomenal. Problema puterii creatoare pune problema adevăratului și falsului realism. Romanticii, începând cu J.J. Rousseau, apărau adevărul „naturii” de raționarea și mecanizarea pe care le aduce civilizația. Exista un adevăr, dar conceptul despre „natură” rămânea ambiguu. S-a produs o confuzie între natura obiectivată a acestei lumi a fenomenelor, natura concepției mecanice a lumii, cea a lui Darwin și natura numenală a

cosmosului ideal. Dincolo de lupta dintre clasicism și romantism, luptă în care intră multe elemente convenționale, se află adevăratul realism sau simbolism realist, care caracterizează pe cei mai mari creatori.

Fiindcă puterea umană de creație este teurgică, ea este realistă, adică îndreptată către transfigurarea lumii, către un nou cer și un pământ nou. Adevăratul realism creator este realismul eshatologic, el nu tinde să reflecte lumea naturală, nici să se adapteze ei, ci să o schimbe și să o transfigureze. Cunoașterea creatoare, arta creatoare nu sunt reflectarea, nici expresia lumii eterne ideale (în sens platonician) în această lume sensibilă, ci sunt activitatea spiritului liber, care continuă creația lumii și pregătește transfigurarea ei. Limitele puterii creatoare ale omului, ale artei umane sunt puse de această lume obiectivă, ele fac arta simbolică, deși acest simbolism e realist nu idealist. Dar transfigurarea finală a lumii va fi trecerea de la simboluri la realitate. Puterea creatoare umană va crea însăși viața, va crea o altă lume, și nu obiecte în care întotdeauna subzistă o ruptură între subiect și obiect. Atunci viața, iubirea nu vor mai fi sacrificate în numele puterii de creație, ca la Goethe, Ibsen și alții vor fi dimpotrivă, o identificare a acestei puteri și a vieții. Artă creatoare nu va mai fi nici clasică, nici romantică. Gândirea perfectă în felul ei, ca în Grecia sau în China, atunci nu va mai fi caracterizată clasică sau rațională. Nu va mai fi de ajuns, cum s-a spus despre Hegel, să se unească valorile teologiei protestante cu valorile clasice și antice. Atunci va fi

unitatea naturii și libertății, lucrul adevărat și bun va fi frumos⁹¹. Puterea creatoare trebuie să fie teurgică, trebuie să fie colaborarea lui Dumnezeu cu omul, adică divino-umană. Această putere este un răspuns al omului la chemarea lui Dumnezeu.

Dificultatea religioasă a problemei constă în aceea că voința lui Dumnezeu în privința vocației creatoare a omului, nevoia lui Dumnezeu de puterea creatoare a acestuia nu puteau fi descoperite de Dumnezeu omului, deoarece au trebuit să fie descoperite de îndrăzneala omului însuși, altfel nu ar fi existat nici libertate creatoare, nici răspunsul omului⁹². Mântuirea vine de la Dumnezeu, din apariția lui Dumnezeu crucificat și jertfit. Puterea creatoare vine din om. Dar opoziția dintre Mântuire și creație este o opoziție iluzorie a conștiinței obiectivate și căzute. În actul creator al spiritului, omul iese din subiectivitatea închisă prin două căi: a obiectivității și a transcendenței. Prin calea obiectivării, actul creator se adaptează stării acestei lumi și nu atinge treapta lui finală, el este întrerupt. Prin calea transcendenței, actul creator pătrunde până la realitatea numenală și se îndreaptă către transfigurarea finală a lumii. În realitate, cele două căi se unesc în puterea creatoare omenească, cu predominarea uneia sau alteia. Ar fi greșit să se creadă că actul creator obiectivat este lipsit de semnificație și de sens. Fără el omul nu-și poate menține condițiile existenței lui în această lume și nici nu poate să le amelioreze. Omul este chemat să lucreze

91 Baldwin afirma aceasta ca și cum ar fi fost deja atinsă. Vezi cartea sa: *Théorie génétique de la réalité*.

92 Vezi cartea mea: *Le sens de l'art créateur*.

materia acestei lumi, să o supună spiritului. Dar trebuie înțelese limitele acestei căi și ale obiectivării precum și pericolul exclusivismului, care întărește falsa stare a lumii. Este problema relației între lege, libertate și har⁹³. Va veni o epocă, un nou eon istoric, în care sensul eshatologic al actului creator va fi definitiv manifestat. Problema creației ne îndeamnă să discutăm problema istoriei.

93 Vezi cartea mea: *De la destination de l'homme*.

Partea a patra

Problema istoriei și eshatologia

Capitolul VIII

– 1) Lumea ca istorie. Eonii. Mesianism și istorie. Timp cosmic, timp istoric, timp existențial. Profetismul și timpul. – 2) Societatea ca natură și societatea ca spirit. Spiritul răstoarnă bazele societății care păreau veșnice. Deschidere a libertății și a iubirii. Ideal comunist, Ideal anarhist. – 3) Spirit, natură și tehnică. Cultură și civilizație. Puterea ideilor rele și a ideilor periculoase.

I

Lumea se poate considera din două puncte de vedere, cel prin care se insistă pe aspectul său cosmic sau cel istoric. Pentru vechii greci, lumea era cosmosul, pentru vechii evrei, era istorie. Grecii și evreii trăiau într-un timp diferit, mai bine-spus, într-un alt timp. A privi lumea ca un cosmos, înseamnă a fi cosmocentric; a o considera ca istorie, înseamnă a fi antropocentric. Se discută dacă trebuie înțeles omul prin cosmos sau cosmosul prin om. Istoria umană este o parte subalternă din procesul cosmic, sau acesta e un capitol anex al istoriei umane? În vârtejul vieții cosmice sau în împlinirea istorică se revelă sensul existenței umane? Mai este și disputa dintre concepția statică și concepția dinamică a lumii, concepția spațială a lumii și concepția temporală. Realitatea e întotdeauna istorică și nu poate fi altfel. Ceea ce se numește „natură” de asemenea are istoria sa în timp, după cum

stelele cerului și scoarța pământescă o au pe a lor. Dar ea poate fi înțeleasă ca infinit cosmic în care istoria umană dispare și atunci nu mai sunt evenimente importante în ea ca sens propriu ei; ea poate fi înțeleasă ca un capitol pregătitor care intră în istoria omenirii și în acest caz capătă un sens. La greci nu a putut apare o filozofie a istoriei, datorită concepției lor cosmocentrice despre lume. Pentru ei vârsta de aur era în trecut și cu ea se unea aptitudinea lor de a crea mituri. La ei nu exista o mare așteptare îndreptată către viitor. Filozofia istoriei nu putea apărea decât unită cu o conștiință eshatologică – mesianică, conștiință care nu exista decât în Israel și la perși, care au influențat Israelul⁹⁴, decât în legătură cu profunda așteptare a unei mari apariții în viitor, a apariției lui Mesia și a împărăției mesianice, adică a întrupării Sensului, a Logosului în istorie. Se poate spune că mesianismul a construit istoricul. Filozofia istoriei are surse irano-iudeo-creștine. Doctrina progresului din secolul al XIX-lea, în aparență puțin creștină, are de asemenea izvoarele în așteptarea mesianică.

Filozofia istoriei a trezit îndoieli și obiecții privind posibilitatea ei⁹⁵. Incontestabil, este imposibil de edificat o filozofie pur științifică a istoriei. Noi trăim înăuntrul timpului istoric. Istoria încă nu este împlinită și nu știm ce ne așteaptă în viitor. Ce noutate mai e posibilă în istoria lumii și a oamenilor? Cum să cunoaștem în aceste condiții sensul istoriei? Se poate dezvălui istoria înainte de a ajunge la sfârșitul ei? Filozofia istoriei n-a fost

94 Vezi curioasa carte a lui Charles Autran: *Mithra, Zoroastre et la préhistoire aryenne du Christianisme*.

95 Vezi Dilthey: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

posibilă și n-a existat decât pentru că întotdeauna a inclus un eveniment profetic, ce a depășit limitele cunoașterii științifice. Nu poate fi nici o altă filozofie a istoriei decât cea profetică. Filozofia istoriei cuprinsă în Biblie sau cea aflată la Sfântul Augustin, nu este singura profetică și mesianică, mai există și cea a lui Hegel, Saint-Simon, A. Comte, K. Marx⁹⁶. Filozofia istoriei nu este doar o cunoaștere a trecutului, ea este de asemenea și a viitorului, întotdeauna se străduiește să descopere sensul ce nu se poate manifesta decât în viitor. Când se împarte istoria în trei epoci și se așteaptă de la a treia epocă, sintetic viitoare, perfecțiunea, conștiința perfectă a libertății spiritului și întruparea spiritului, adică o societate perfectă și dreaptă, aceasta este profeție, forma secularizată a mesianismului sau a chiliasmului. Când Hegel⁹⁷ afirmă că în statul prusac se va manifesta această libertate, care este sens și scop al istoriei lumii, când Marx susține că proletariatul va fi eliberatorul omenirii și va crea un regim social perfect, sau când Nietzsche pretinde că apariția supraomului ca împlinire a evoluției omenirii va fi manifestarea sensului pământului, toți afirmă o conștiință mesianică și profetică, anunță venirea unei împărății milenare; știința nu poate avea nimic asemănător. La Hegel istoria este o istorie sfântă. Caracterul mesianic și profetic al filozofiei istoriei este determinat de faptul că sensul istoriei depinde de un viitor necunoscut. Dificultatea filozofiei istoriei este că ea e cunoaștere nu doar a

96 Georges Dumas: *Psychologie de deux Messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*.

97 Vezi Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*.

ceea ce nu mai este, dar și a ceea ce încă nu este. De aceea se poate spune că e profeție nu numai a viitorului, dar și a trecutului. Realitatea istorică devine insesizabilă, pentru că prezentul, actualul nu se pot menține până la clipa următoare⁹⁸. Totul curge, totul este în mișcare și schimbare. În fond, orice cunoaștere exclude această realitate concretă a prezentului, realitate pe care vrem s-o cunoaștem. Dar în fenomenele pe care le studiază științele naturale constatăm un alt caracter decât în cunoașterea istoriei, fiindcă aceste fenomene au facultatea de a se repeta și posibilitatea experimentării. Filozofia istoriei nu poate fi decât o metafizică religioasă a istoriei, problema mesianismului prezintă pentru ea o importanță fundamentală.

Dacă aruncăm o privire mai profundă asupra istoriei putem constata că mesianismul este tema ei fundamentală, fie că e un adevărat mesianism, unul fals, deschis sau ascuns. Toată tragedia istoriei este legată de realitatea ideii mesianice, a permanentei dedublări în conștiința umană. Mesianismul vine de la vechii evrei, este aportul acestui popor la istoria lumii. Ardoarea așteptării mesianice a provocat venirea lui Hristos – Mesia, Ideea mesianică era străină Greciei, o alta era vocația sa. Nădejdea mesianică se naște în suferințe și nefericiri, așteaptă ziua dreptei judecăți și triumful mesianic final, împărăția milenară mesianică. Psihologic vorbind, această conștiință a unei vocații mesianice e o compensare pentru suferințele îndurate. Suferințele poporului evreu, ale poporului polonez și ale poporului rus (ale poporului, și nu ale Statului),

98 Vezi J. Gultren: *Le tempe et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*.

suferințele poporului german, ale clasei muncitoare înlesnesc nașterea unei conștiințe mesianice. Pentru toți oamenii există o așteptare mesianică din cauza nesfârșitei suferințe a omului pe pământ. Dacă această suferință nu zdrobește omul sau colectivitatea, atunci ea este sursa unei extraordinare, unei teribile forțe.

Mulțumirea și liniștea slăbesc și demoralizează, și nimic nu dezagregă mai mult decât un scepticism fericit și calm. Venirea lui Mesia este însoțită de o continuă nedumerire, de îndoiala dacă este adevăratul Mesia. Mereu vedem în Evanghelie punându-se întrebarea despre Iisus: Este El Hristosul? Au fost mulți falși Mesia și multe false mesianisme, Antihrist va fi un fals Mesia. Există un mesianism național și un mesianism universal, un mesianism individual și un mesianism colectiv, un mesianism victorios, un mesianism de suferință, un mesianism pământesc și un mesianism de dincolo⁹⁹. În istoria Israelului sunt reprezentate toate tipurile de conștiință și așteptare mesianică. La profeți triumfă mesianismul universal asupra mesianismului național. Când mesianismul triumfător suferă o înfrângere, trece pe primul plan mesianismul dureros. Chipul adolescentului dureros, chinuit, din al doilea Isaia, poate fi asemănat suferințelor mesianicului popor al lui Israel și sentimentului profetic al suferințelor lui Hristos-Mesia.

În același timp a fost extraordinar de dificil poporului evreu să admită că Mesia a venit pe pământ, nu în chipul victorios al unui rege, ci sub cel al unui om chinuit și răstignit. Atitudinea poporului evreu față de suferință era dublă și foarte complicată, o știm din cartea lui Iov

⁹⁹ Vezi A. Causse: *Les „pauvres” d’Israël (prophètes, psalmistes, messianistes)*.

și din psalmi. Iehova era Dumnezeuul săracilor, apărătorul celor chinuiți. Profeții cer ca cei dintâi – bogați, puternicii, cei care stăpânesc, să fie umiliți și pedepsiți, să fie recunoscuți ca cei din urmă, iar cei din urmă, săracii, slabi, umiliți să devină cei dintâi. Aceasta se va întâmpla când va suna ceasul mesianic al istoriei. La profeți, în conștiința mesianică a lui Israel, s-au găsit sursele religioase ale doctrinelor revoluționare sociale din istorie, sursele tuturor mișcărilor sociale¹⁰⁰. Biblia consemnează tema fundamentală a teodiceei, temă care încă ne tulbură și care este aceea a concilierii puterii și a bunăvoinței lui Iehova cu nenorocirile poporului evreu și nedreptățile vieții noastre pământești. Mesianismul era un răspuns la această problemă a teodiceei. Israelul suferă pentru păcatele lumii, aceasta este forma mesianismului universal. Dar vreme îndelungată așteptarea mesianică rămâne aceea a unui Mesia învingător în această lume pământească. Așteptarea mesianică nu este legată de credința în nemurirea personală, această credință a apărut mai târziu. Mesianismul de dincolo se unește Apocalipsei, care se deosebește de cărțile profetice; se ivește lumea cerească, Mesia este o ființă cerească. Noul Ierusalim coboară din cer cu Mesia. Viitorul începe să fie reprezentat ca supranatural. Speranțele mesianice din Apocalipsă se unesc nu doar biruinței poporului, dar și izbăvirii personale¹⁰¹. Influențele persane asupra apocalipticci ebraice sunt indubitabile. Se produce o apropiere și între lumea iudaică și lumea elenă, astfel se pregătește universalismul creștin.

100 Vezi G. Walter: *Les origines du communisme*.

101 Multe lucruri interesante pe această temă se găsesc în cartea prințului Trubețkoi: *La doctrine du Logos*.

Conștiința mesianică trece în lumea creștină și se transfigurează în ea. Contrar multor opinii teologice, trebuie spus că în esență, Creștinismul este mesianic. Prima apariție a lui Mesia, prima realizare a speranței nu suprimă tendința mesianică spre viitor, așteptarea venirii Duhului și a doua venire a lui Mesia, căutarea Împărăției lui Dumnezeu, transfigurarea lumii, speranța unor noi ceruri și a unui nou pământ. Numai o înțelegere eshatologică a Creștinismului este profundă și adevărată¹⁰². Predica lui Iisus despre venirea Împărăției lui Dumnezeu, care constituie în orice caz conținutul principal din evangheliile sinoptice, este o predică eshatologică. Ideea despre Împărăția lui Dumnezeu are un sens eshatologic și înseamnă sfârșitul acestei lumi obiective și venirea unei alte lumi, transfigurate. Nu este încă Împărăția lui Dumnezeu, ea încă nu a venit: „Vie Împărăția Ta!”. Biserica nu este Împărăția lui Dumnezeu, cum afirma Sfântul Augustin, și cum, după el, gândesc unii teologi catolici. Biserica este doar o cale din istoria pământească. Creștinismul primitiv era eshatologic în spiritul său, primii creștini așteptau a doua venire a lui Hristos-Mesia și sfârșitul lumii. Caracterul eshatologic al Creștinismului a slăbit, conștiința mesianică aproape s-a stins, atunci când s-a deschis drumul istoriei între prima și a doua venire a lui Mesia și când a început adaptarea Creștinismului la condițiile istorice. S-a produs o obiectivare a Creștinismului și a

102 Apărătorii științifico-istorici ai înțelegerii eshatologice a Creștinismului sunt mai ales L. Weiss și Loisy. Cea mai interesantă expresie filozofico-religioasă a Creștinismului, concepută ca religie a Spiritului și a speranțelor într-o epocă paracletică se găsește în Cieszkowski (*Notre Père*, patru volume).

apărut Creștinismul istoric. Fenomenul a înăbușit numenul. Au început ispitirile, amăgirile și căderile. Corupția a atacat chiar principiile Creștinismului. Amăgirea nu era în păcatele omenеști ale creștinilor și ale clerului, ci în însăși deformarea doctrinei sub influențele sociale, adică în victoria obiectivării istorice asupra spiritului. Hristosul-Mesia a respins în pustiu ispita împărațiilor acestei lumi, dar creștinii au sucombat în istorie prin această ispită. Acest fapt și-a pus amprenta asupra însăși dogmei elaborate de Creștinismul istoric.

În conștiința creștină a trecut vechea idee ebraică despre Mesia-Rege. Pe acest teren au apărut teocrațiile creștine istorice, adică cea mai mare deformare a mesianismului creștin. Teocrațiile sub toate formele, orientale sau occidentale, au fost un act de trădare față de Creștinism, un act de trădare și o minciună, sortite deci ruinei. Ceea ce au realizat ele era opus Împărăției lui Dumnezeu, împărăției libertății și a iubirii. Teocrațiile au respirat un duh imperialist, au fost transformate prin acesta, prin voința de putere. Ele au declarat sacrosancte forțele pământești care au exercitat cele mai mari violențe asupra omului, au unit simbolurile creștine unor realități ce nu aveau nimic comun cu Creștinismul. Mesianismul redevenea național și dădea un caracter universal pretențiilor naționale, pe când după venirea lui Hristos-Mesia, mesianismul național fusese suprimat și devenise de neadmis. Mesianismul național și teocratic fusese desființat nu numai de Evanghelie, dar și de profeți. Teocrațiile istorice și falsul mesianism s-au prăbușit, dar în secolul al XIX-lea și al XX-lea, mesianismul a reapărut sub noi veșminte, sub forme secularizate.

Se constituie un mesianism al rasei alese și al clasei alese. Chiliasmul antic trece în doctrinele sociale și trebuie spus că în mișcările de eliberare era mai mult adevăr creștin decât în teocrațiile istorice¹⁰³. Frapează dublul aspect al mesianismului, de exemplu în doctrina lui Dostoievski despre poporul rus, purtător de Dumnezeu. Această ambiguitate exista în vechea doctrină – Moscova a treia Romă . Singurul adevărat mesianism este cel al așteptării unei noi epoci a spiritului, al transfigurării lumii și al Împărăției lui Dumnezeu. Este un mesianism eshatologic, opus tuturor teocrațiilor istorice și tuturor stărilor declarate sacrosancte.

Numai căutarea adevărului social intră în adevăratul mesianism. Dar acei care caută adevărul social se pot lăsa ispitiți de împărăția acestei lumi, pot repudia crucea și atunci rămâne un mesianism evreu în formula lui înșelătoare. Dualitatea conștiinței mesianice va rămâne până la sfârșitul lumii. În aceasta constă drama istoriei. De aceea războiul rămâne conținutul ei principal. În destinul său istoric, Creștinismul se află, ca să spunem așa – într-un antract. Forțele spirituale din Creștinismul istoric se epuizează, conștiința mesianică din el se stinge, a încetat să mai aibă un rol diriguitor în ceea ce se cheamă marile evenimente ale istoriei. Procesul creator se produce ca și cum ar fi în afara Creștinismului, în orice caz, în afara Bisericii văzute. Doar trecerea la Creștinismul eshatologic, la lumina, provenind din viitor, poate da Creștinismului forța lui creatoare. Dar această trecere la Creștinismul

103 Vl. Soloviev a insistat mereu asupra acestui punct.

eshatologic nu doar că nu voiește să spună *nu* experienței istorice și culturale, dar va însemna tocmai recunoașterea importanței religioase a acestor experiențe. Tema mesianică rămâne tema istorică, ea este unită cu problema timpului și cu filozofia istoriei; e mai ales o filozofie a timpului.

Înțelegem istoria ca o curgere a timpului: epoci, decenii, secole, milenii. Dar evenimentele din istorie se produc în același timp cu fenomenele din natură? Căldura dilată un corp, provoacă o combinație de elemente chimice și secreția bilei, sau, sub influența ei, izbucnește războiul din Peloponez, Luther expune tezele lui, se distruge Bastilia, acestea sunt evenimente pentru care timpul are diverse semnificații și relații diferite cu sensul lumii. Am mai spus în alte lucrări că există diverse timpuri. Aici nu voi repeta decât elementele esențiale. Există un timp cosmic, un timp istoric și un timp existențial. Timpul cosmic e calculat matematic după mișcarea de rotație în jurul soarelui, pe el se bazează calendarele și ceasurile, este simbolizat printr-un vârtej. Timpul istoric este ca încastrat în timpul cosmic, poate fi socotit matematic, prin decenii, secole și milenii, dar nu se poate repeta nici un eveniment în el și e simbolizat printr-o linie îndreptată înainte către viitor, spre noutate. Timpul existențial nu se calculează matematic, cursul lui depinde de intensitatea cu care se trăiește, depinde de suferințele și de bucuriile noastre, în el se petrece avântul creator și survin extazele, el se poate simboliza printr-un punct, care exprimă o mișcare în profunzime. Istoria se realizează în timpul său istoric, dar nici nu se oprește, nici nu se împlinește în acesta. Sau istoria intră în timpul cosmic,

ceea ce afirmă naturalismul, care consimte la obiectivarea definitivă a existenței omenești, și atunci omul nu mai este decât un element subaltern al întregului natural cosmic. Sau intră în timpul existențial și înseamnă că iese din împărăția obiectivării și trece pe un plan spiritual. Timpul existențial, pe care îl cunoaște oricine din experiență („cei fericiți nu privesc ceasul”) atestă că timpul e în om, și nu omul în timp, iar timpul depinde de schimbările ce se petrec în om.

Știm că viața temporală, la un nivel mai profund se împlinește în eternitate. Dezvoltarea, desfășurarea spiritului în istorie e peste timp. Hegel gândește că în istoricitate spiritul depășește istoria, realizează eternitatea, dar el nu înțelege tragedia istoriei. În timpul existențial, care este mai aproape de eternitate, nu mai există diferență între trecut și viitor, început și sfârșit. În el se săvârșește împlinirea eternă a misterului spiritului. Ca urmare a evenimentelor ce se petrec în timpul existențial istoria se dezvoltă, se îmbogățește și revine la originile pure. Periodic sunt descoperite izvoare care țâșnesc din străfundurile existențiale. Ai iluzia unui transfer al revelației eterne într-un îndepărtat trecut. Timpul nu este imaginea eternității (Platon, Plotin), e căderea ei. Timpul cosmic și istoric nu seamănă deloc eternității. Dar Creștinismul dă sens timpului, sensul istoriei în timp. Istoria în timp e calea care duce omul în eternitate. În ea se adună bogăția experienței omenești, dar e absolut imposibil de gândit creația nici sfârșitul lumii în timp. În timpul obiectivat nu este nici început, nici sfârșit, ci doar un mijloc nesfârșit. Începutul și sfârșitul sunt în lumea existențială. Teribila doctrină a predestinării n-a fost posibilă decât printr-o înțelegere

iluzorie a timpului obiectivat. Pe acest teren a apărut doctrina chinurilor eterne ale infernului. Toate acestea sunt o aruncare în afară, în obiectivitate, a evenimentelor care se produc în timpul existențial. Destinul etern al omului nu este un destin în timpul infinit, sfârșitul timpului îi aduce o soluție. Doctrina pre-existenței e profundă, căci ea se bazează pe amintirea timpului existențial.

Ideea progresului are un fundament mesianic, fără acesta ea devine ideea evoluției naturale. Judecata de valoare e solidară cu această bază, nu cu evoluția naturală care poate duce la concluzii complet greșite și nedorite. Progresul trebuie să aibă un scop finit, el este eshatologic. Dar progresul istoric cuprinde în sine o insurmontabilă și indestructibilă contradicție. Contradicția este legată de faptul că omul e o ființă istorică, care numai în istorie realizează plenitudinea existenței sale; în același timp există un conflict insolubil în limitele istoriei, între persoana umană și istorie. Omul așază în istorie forța lui creatoare și o face cu entuziasm. Or istoria nu vrea să cunoască omul, se servește de el ca de un material pentru o edificare inumană, are morala ei inumană și anti-umană, și aceasta este o luptă surdă, sălbatică între oameni, clase, națiuni și State, între confesiuni și ideologii. Ea se mișcă, prin ură și cele mai dinamice perioade sunt o exacerbare a urii. Această luptă smintită, nebună este dusă de oameni în numele scopurilor istorice, dar ea rănește cu cruzime persoana umană și-i cauzează extraordinare suferințe. În fond, istoria se săvârșește cum se comite o crimă. Și totuși nu putem respinge, departe de noi, istoria milenară, nu putem înceta de a fi ființe istorice. Ar fi o soluție prea ușoară. Dar e imposibil de a vedea în istorie o biruință

progresivă a rațiunii. Eroul din *Amintiri din subterană* a lui Dostoievski spune: „Mereu e același lucru, se bat și iar se bat, și acum tot se mai bat și altădată se băteau; recunoaște că este cu adevărat, prea uniform. Într-un cuvânt se poate spune totul și orice despre istoria universală, tot ce poate da cea mai smintită imaginație, afară doar dacă e înțeleaptă”. Fundamentală problemă studiată de Dostoievski, cea a arbitrarului omului și a armoniei lumii, se leagă de această constatare. Omul pune independența mai presus de fericire, îl chinuie dorința de putere ca și dorința de a realiza prin constângere unitatea lumii. Omul se torturează pe sine și îl torturează și pe alții, urmărind scopuri iluzorii de putere și grandoare istorică. Unul din principalele scopuri ale istoriei este formarea și distrugerea de imperii. Problema este pusă încă din prima filozofie a istoriei, Cartea lui Daniel, în care transpare ideea destinului imperiilor. Toate marile și puternicele imperii, pentru crearea cărora s-au făcut imense sacrificii omenești, sunt condamnate ruinei și au pierit. Au pierit vechile imperii din Orient, Imperiul lui Alexandru Macedon a pierit și el; Macedon a știut-o în ceasul morții lui, Imperiul roman a pierit ca și Imperiul bizantin; toate teocrațiile s-au prăbușit, și noi am fost martorii căderii Imperiului rus. La fel vor pieri toate Imperiile ce se vor întemeia. Domnia lui Cezar și gloria lui trec repede. Istoria presupune libertatea omului, determinismul naturii nu se poate transpune în istorie. Dostoievski a înțeles aceasta profund, mai profund decât toți. Istoria presupune libertatea omului, iar ea neagă și împiedică această libertate, aproape nu-i lasă nici măcar posibilitatea să se odihnească puțin liber. Tragedia și tulburarea din istorie sunt tragediile și tulburările din timp.

Istoria are sens doar pentru că se va împlini. Iar acest sens nu poate fi imanent, e dincolo de limitele istoriei. Progresul, care are obiceiul să sacrifice fiecare generație umană și fiecare persoană umană în numele unei viitoare perfecțiuni care este transformată în vampir, nu-l acceptăm decât dacă trebuie să fie sfârșitul istoriei și dacă atunci toate generațiile trecute, toate ființele umane care au trăit pe pământ vor trebui să profite de rezultatele istoriei. În mare parte dreptatea este de partea pesimismului istoric, optimismul istoric n-are baze empirice. Dar adevărul definitiv este dincolo de pesimism și de optimism. Totul își are obârșia în raportul misterios dintre timp și eternitate. Există momente de comuniune cu eternitatea. Aceste momente trec și se recade în timp. Dar nu-i aceasta clipă cea care trece, eu însumi sunt cel care trec în temporalitatea mea căzută; momentul rămâne în eternitate. Datoria pe care trebuie să o îndeplinesc este de a face intrarea în eternitate a persoanei întregite, nu numai zdrențe, petice din ea.

În istoria lumii acționează trei forțe: Dumnezeu, destinul, libertatea umană. De aici vine complexitatea istoriei. Dacă ar acționa numai Dumnezeu sau numai libertatea umană, istoria nu ar fi atât de complexă. Este o greșeală să se creadă că Creștinismul trebuie să nege destinul. Creștinismul recunoaște că destinul poate fi învins. Într-adevăr, Hristos a avut un destin implacabil. Dar destinul numai prin Hristos poate fi învins. Cei care trăiesc în afara lui Hristos sau contra lui se supun puterii destinului și teribila putere a acestuia lucrează în istoria popoarelor, societăților, statelor. Destinul acționează în formarea marilor imperii și în distrugerea lor, în revoluții și

contrarevoluții, în goana nebună după bogăție și în ruine, în amăgirea exercitată de plăcerile vieții și în nesfârșitele suferințe. Destinul face din persoana umană jucăria forțelor iraționale din istorie. Viclenia rațiunii, de care vorbea Hegel, este destinul. Forțele iraționale și forțele raționalizante sunt destin. Forța tehnicii creată de rațiunea umană pentru creșterea puterii omului este destin. În anumite epoci din istoria lor, popoarele cad cu totul sub puterea destinului, slăbește lucrarea libertății omului și se trece printr-o perioadă de părăsire a lui Dumnezeu. Și aceasta se resimte mult în soarta poporului rus, în cea a poporului german. Destinele lor sunt cele mai caracteristice din epoca istorică actuală. Părăsirea lui Dumnezeu, slăbirea libertății se întâlnesc și la oamenii izolați, ca și la popoare întregi.

Nu se poate sesiza și înțelege sensul istoriei în obiectivarea sa, pentru că din perspectiva obiectivării, sfârșitul istoriei e acoperit. Iar când istoria e concepută naturalist, nu se poate vorbi decât de tinerețea sau de bătrânețea unui popor și nu de un progres. Numai trăirea cu avântul forțelor tinereții poate fi considerată un înalt scop. O relativă grosolănie și un anumit primitivism în progresul vital al popoarelor pot alterna cu o rafinată și complexă decadență. În lumea umană există infinite posibilități de dezvoltare în comparație cu lumea animală, deși aceasta nu atinge evoluția organică, biologică, care mai curând e în regres. În om se află un principiu etern care determină destinul său. Dar omul nu are o măreție invariabilă în istorie: el se schimbă, trece prin noi experiențe, se complică, se dezvoltă; există o evoluție a omului, dar aceasta

nu se face după o linie dreaptă ascendentă. Rolul libertății este divers în destinul istoric al omului și nu se poate spune precum Hegel că istoria e o evoluție progresivă către libertate. Se poate dezvolta o libertate omenească fără precedent, dar și o sclavie fără precedent. Dincolo de fenomenele istoriei lucrează realitățile numenale; libertatea și dezvoltarea nu sunt posibile decât grație lor. Sub istorie e ascunsă metaistoria, iar planul istoric nu este absolut deloc izolat de planul metaistoric. Evenimentele din timpul istoric ascund evenimentele din timpul existențial. Venirea lui Hristos-Mântuitorul este un fapt metaistoric și se produce în timpul existențial. Prin acest fapt mesianic central metaistoria se deschide în istorie, deși nu este simțită decât printr-un mijloc tulbure. Acest eveniment central, în care se manifestă sensul vieții, nu epuizează metaistoria, există un element metaistoric inexplicabil prin determinismul istoriei, în orice manifestare a geniului creator, manifestare întotdeauna misterioasă; el există și în adevărata eliberare de puterea determinantă din lumea fenomenală. Metaistoricul trece din lumea numenală în aceasta obiectivă și o răstoarnă. Revoluția cu adevărat profundă din istoria lumii este revoluția numenală, dar e împiedicată de teribilul determinism din lumea fenomenală. Sub acest semn e așezată istoria Creștinismului. În istorie n-a reușit revoluția spiritului și de aceea este inevitabilă trecerea la un creștinism eshatologic. Dar un asemenea Creștinism are o influență retroactivă asupra trecutului istoric, acționează în sensul unei reînviări.

Secretul farmecului pe care îl are trecutul istoric este în memoria activă și care transformă. Memoria nu reconstituie trecutul așa cum a fost, îl transfigurează

În ceva etern. Întotdeauna frumusețea se deschide în transfigurarea creatoare și ea este o breșă făcută în lumea obiectivă. În realitatea obiectivă fenomenală din trecut au fost destule elemente vinovate și diforme, dar memoria transfiguratoare le-a suprimat. Frumusețea trecutului este frumusețea prin actele creatoare ale prezentului. Este frapantă contradicția revelată de istorie, frumusețea trecutului e reprezentată ca solidară injustiției și cruzimii, iar secolul care tinde spre dreptate, egalitate și libertate pare urât¹⁰⁴. Aceasta provine din faptul că nu se poate atinge plenitudinea în limitele istoriei și ale iluziilor din conștiința obiectivată. Sfârșitul istoriei înseamnă o trecere prin moarte, dar în vederea învierii. Creștinismul eshatologic este un creștinism al învierii. Foarte moderna filozofie a lui Heidegger e antireligioasă, în sensul că pentru ea grija și temporalitatea nu se pot depăși¹⁰⁵. Ființa în vederea morții este grijă, grija este ființa în vederea morții. Această ultimă formulă este opusă religiei învierii, religiei eshatologice. Filozofia hegeliană e antireligioasă din alt motiv, ea nu este conștientă de conflictul dintre personal și universal, nu se găsește în ea mila divină pentru suferința umană, pentru suferința creaturii. O reîmpăcare cu tot ce a fost oribil în istorie, cu tot ce este muritor în progres nu este posibilă decât cu ajutorul unei mari nădejdi în învierea tuturor celor care au trăit și tuturor celor care trăiesc, în învierea oricărei creaturi care a suferit și care s-a bucurat.

104 Toată filozofia istoriei și sociologia lui K. Léontiev sunt bazate pe acest principiu.

105 Vezi a sa *Sein und Zeit*.

2

Omul nu este numai o ființă istorică, el mai este și o ființă socială, ceea ce nu înseamnă că ar fi o parte determinată a societății și un membru al ei, după cum afirmă sociologii, din contră, societatea e în om, și sociabilitatea e unul din aspectele naturii umane. Omul se realizează în comunitatea cu alți oameni. Sociabilitatea e înrădăcinată în viața cosmică. Ea există și la animale, și oamenii chiar imită adunările animale, de exemplu furnicarul și stupul. Lumea naturală voia să fie în unire și trăiește în discordie. Lumea umană realizează unirea creând o societate, care în germene, este conținută în ea. Fără societate și în afara societății omul n-ar putea lupta pentru viață, contra elementelor ostile din lume. Societatea are două scopuri: cooperarea, colaborarea oamenilor între ei în luptă și comunitatea, unirea lor. Prima țintă e mai aproape de realizare decât cealaltă, fie doar și prin supunere și nedreptate. Într-adevăr, tocmai în societate omul e supus celor mai mari ispite. În societate se produce o acțiune reciprocă și o luptă între spirit și natură, între libertate, dreptate, umanitate pe de o parte și violență, luptă fără milă, selecția celor puternici, dominarea, pe de altă parte.

Organizarea societății este o obiectivare a existenței umane și o opresiune a persoanei umane. Decăderea există de la crearea societății. Legenda biblică despre căderea originară constituie trecerea acestei căderi de la nivelul conștiinței umane decăzute. Evenimentul lumii spirituale și numenale este prezentat omului ca un eveniment din lumea naturală fenomenală a acestuia care este supus oricum

prin obiectivare și aruncat în afara existenței lui. Dar din începuturi, în profunzimile existenței, căderea originară a fost o pierdere a libertății, o supunere a omului lumii exterioare obiective, o exteriorizare.

Nu este vorba de o neascultare față de Dumnezeu, aceasta fiind o categorie a lumii căzute, sociale și a raporturilor servile care apar aici, ci de o îndepărtare a omului față de Dumnezeu, a omului care trece într-un mediu exterior, unde totul e determinat din exterior în relațiile de la unul la altul, a omului care intră în împărăția dușmăniei și constrângerii. Dumnezeu este libertate și voiește libertatea, după cum este iubire și voiește iubirea, după cum este mister, diferit de toate particularitățile și raporturile lumii naturale, istorice și sociale. Așa se definește cuvântul *decădere*, adică: *sclavie*, determinism, totul e dictat din afară, dușmănie, ură și violență; acestea sunt caracterele căderii. Adunarea realizată în societate îmbogățește viața omului, dar e în același timp și sursă de sclavie. Sociomorfismul decăzut determină și deformează de asemenea formele cunoașterii lui Dumnezeu. Creștinismul istoric a fost foarte social în sensul rău, în sensul obiectivării spiritului și nu îndeajuns de bun, în sensul realizării comunității, obștei. Împărăția lui Dumnezeu, a cărei căutare este esența Creștinismului, nu e doar izbăvirea sufletelor individuale, ci și adunarea spirituală, comunitatea oamenilor, ea este socială în sensul metafizic al cuvântului. Foarte ușor a devenit societatea creștină feudală sau burgheză, foarte greu devine socială, nu în sensul unei comunități ce vine din afară, ci a celei care înflorește, se deschide din lăuntric, din spirit. Grupul creștin, societatea, familia nu pot fi gândite decât comunitar și nu ierarhic, ca o comunitate frățască liberă.

Problema raportului dintre ființe, a victoriei asupra izolării și singurătății este problema fundamentală a vieții umane. Izolarea este rezultatul de mai târziu al unei complicate culturi; omul primitiv nu o cunoaște, el trăia numai în grupul lui social¹⁰⁶. Colectivismul precede individualismul. Izolarea pune sub o nouă formă problema acestui raport. Pentru omul contemporan, evadat din viața organică, nu există problemă mai dureroasă. Omul trăiește într-o lume izolată. Iar ultimul adevăr e că o reală comunitate nu e posibilă decât prin Dumnezeu, venind de sus și nu de jos. Obiectivarea existenței umane fixează relațiile oamenilor între ei. Până la urmă, aceste relații vin forțat din afară, ele sunt necesare, dar nu se atinge deloc raportul adevărat¹⁰⁷.

În istorie omul e supus unui dublu proces: al individualizării și al socializării. Ființa cea mai individualizată e supusă maximei socializări. De aici provine un ascuțit conflict. E o greșeală să se creadă că socializarea creează o comunitate mai mare între oameni, poate chiar reduce această comunitate. În toate sferele existenței se produce o socializare datorită obiectivității de constrângere. Cunoașterea se socializează, am vorbit despre aceasta mai înainte. Apariția sociologiei teoretice și a socialismului practic reflectă procesul de socializare. În cursul secolului al XIX-lea, se manifestă tot mai mult idealurile limită ale vieții sociale. Dar ele apar într-o atmosferă de extremă obiectivare a existenței umane, sunt o ridicare activă

106 Vezi cărțile lui Lévy-Brühl și geniala operă a lui Bachofen: *Das Mutterrecht*.

107 Vezi cartea mea: *Cinq méditations sur l'existence*.

contra înjosirii omului, contra nedreptății și aservirii. Idealul comunist și idealul anarhic sunt idealuri limită. Ele au ca mari simboluri pâinea și libertatea. Sfășierea din viața socială obiectivată pe care o duc oamenii are drept consecință faptul că aceștia propun sau libertate fără pâine, sau pâine fără libertate. Unirea pâinii și a libertății este cea mai dificilă sarcină și cel mai înalt adevăr. Această sarcină n-a fost proporțională cu forțele epocii noastre, atunci când s-a propus masselor pâine cu prețul renunțării la libertatea spiritului. Este și tema din *Legenda Marelui Inchizitor* de Dostoievski, legendă în care drumurile istoriei încep să se lumineze genial¹⁰⁸.

Societățile omenești și societățile care au trecut prin Creștinism au suferit sub diverse forme trei ispitiri, pe care Hristos le-a respins în pustiu. Omul simte o profundă nevoie nu doar de „pâine” (care simbolizează posibilitatea existenței omenești), dar și de o unitate universală. De aceea omul se unește cu cei care-i promet schimbarea pietrelor în pâine și creează împărățiile din această lume. Oamenii iubesc servitutea și autoritatea. Massa umană nu iubește libertatea și se teme de ea. De altfel libertatea a fost mult deformată și transformată în instrument de supunere, a fost înțeleasă exclusiv ca drept, ca pretenție a oamenilor, pe când ea este mai ales o datorie. Libertatea nu înseamnă ce cere omul lui Dumnezeu, ci ce cere Dumnezeu omului. De aceea libertatea nu este ușurință, ci dificultate, povară cu care trebuie să se încarce omul, ceea ce se acceptă atât de rar. În sens spiritual, libertatea este aristocratică, nu democratică. Mai există și o libertate

108 Vezi cartea mea: *La conception du monde chez Dostoievski*.

burgheză, dar e o deformare și o batjocură a spiritului. Libertatea este spirituală, este spirit. Vine din lumea numenală și răstoarnă ordinul determinat al lumii fenomenale. Idealul anarhic luat în profunzimea limită este idealul limită al eliberării umane. Nu trebuie să însemne negarea importanței funcționale a Statului în această lume obiectivată. Anarhismul trebuie să se opună nu numai principiului armoniei, ci și principiului puterii, adică al constrângerii ce vine din afară. Este fals optimismul unei mari părți din doctrinele anarhice. În condițiile acestei lumi obiectivate nu ne putem gândi la o societate ideală, fără rău, fără luptă, fără război. Pacifismul absolut în această lume e un ideal mincinos, pentru că e anti-eschatologic. Proudhon spune multe lucruri adevărate legate de această idee¹⁰⁹. Toate formele politice sunt relative, și democrația și monarhia. Până la urmă vor trebui întărite formele relative care dau maximum de libertate reală posibilă, demnitatea persoanei și întâietatea dreptului asupra Statului. Dar rămâne un ideal victoria asupra puterii, aceasta fiind fondată pe alienare și exteriorizare, înrobire. Numai apofatic poate fi gândită Împărăția lui Dumnezeu, ca lipsă completată a puterii, ca împărăție a libertății. Hegel spune că „legea este o obiectivare a spiritului”, adică recunoaște că înseamnă împărăția obiectivării. Mai spune că Statul este ideea spirituală în *Aeusserlichkeit-ul* voinței omenesti de libertate. *Aeusserlichkeit-ul* este și pecetea esențială a Statului și puterii.

109 Vezi Proudhon: *La guerre et la paix*.

Există două concepții despre societate și două drumuri care duc la ea. Societatea e înțeleasă ori ca natură ori ca spirit. Societatea e întocmită ca natură, conform legilor naturii, sau este întocmită ca realitate spirituală. Această opoziție determină idealurile sociale și caracterul luptei sociale. Societatea ca natură se află sub puterea necesității, e pusă în mișcare de lupta în vederea dominării și a supremației, în ea se produce o selecție naturală a celor puternici și se alcătuește pe principiile autorității și ale constrângerii, în ea raporturile se definesc ca obiective. Societatea ca spirit este pusă în mișcare prin căutarea libertății, este bazată pe principiul persoanei și al raporturilor subiective, este mișcată de dorința de a vedea la baza structurii sociale iubirea și mila. Ca natură, societatea e supusă legii lumii, ca spirit voiește să fie supusă legii lui Dumnezeu. Apărătorii organicului ca Schelling, Fr. Baader, Müller, Homiakov, Vl. Soloviev au înțeles-o altfel, dar erau iluziile romantice de care trebuiau să se despartă. În fapt, societatea este și natură și spirit, amândouă principiile acționând în ea, dar principiul natural, ceea ce este din lume, domină spiritualul care este de la Dumnezeu, necesitatea domină libertatea, obiectivitatea de constrângere domină persoana, voința de putere și supremație cu prețul milei și al iubirii¹¹⁰.

Dar marea minciună a fost că la baza „naturală” a societății ca luptă pentru existență și dominare, emulația, războiul, exploatarea omului și disprețul față de demnitatea lui, violența celor puternici față de cei slabi

110 Evident că folosesc cuvintele „natură” și „natural” într-un sens diferit de al lui J.J. Rousseau și Tolstoi, sau al apărătorilor dreptului „natural”.

au fost considerate ca baze eterne și chiar spirituale. Aceste baze păcătoase, inacceptabile au fost idealizate de teoreticienii autorității și ai organizării ierarhice. Societatea ca natură este o forță în ochii lumii, ca spirit este un adevăr pentru care lumea este oarbă. Ca natură societatea este obiectivare, exteriorizare, auto-alienarea spiritului și îndepărtarea în afara națiunii umane, rezultatul – supunerea. Acestui proces îi corespunde naturalismul sociologic, care se lupta să dea o sancțiune științifică selecției rasei celor puternici celor care domină și înăbușirii persoanei de către societatea înțeleasă ca organism¹¹. Acestei concepții organice despre societate, relațiile patriarhale i-au adus o îmblânzire. Societatea ca organism, clădită pe relațiile patriarhale, tradiționale nu este sfâșiată de lupta furioasă, neînfrânată dintre oameni, grupări sociale, clase, națiuni, rase, ci este o relativă armonie socială, bazată pe inegalități ierarhice îndreptățite de credințele religioase populare. În societățile capitaliste zis individualiste, care la început se inspirau din ideologia Statului natural și a armoniei naturale, se desfășoară o luptă a tuturor contra tuturor și se creează cele mai mari inegalități sociale, care nu mai sunt îndreptățite de nici o credință populară, de nici o tradiție și sunt mărturia unei perfecte obrăznicii. Pe acest teren se pregătesc revolta și răscoala, în care se exprimă dreptatea, dar care au caracter de mișcare socialo-naturală și nu socialo-spirituală. Marxismul vrea

111 N. Mikhailovski a făcut dovada unei mari perspicacități, atunci când în anii '70 ai secolului trecut, a denunțat caracterul reacționar, ostil persoanei umane al teoriei organice a societății, a darwinismului în sociologie etc. Vezi cartea sa: *Lutte pour l'individualité*.

să elibereze omul de robia puterii economice, dar caută eliberarea chiar în economic, căruia îi dă o importanță metafizică¹¹².

Contrar naturalismului sociologic și primatului economicului, spiritul neobiectivat irumpe în viața naturală a societății, în această viață de patimi și de mincinoase confirmări ideologice, mai reale decât patimile, în această viață care se află sub puterea determinismului și voințe să transforme societatea, să introducă libertatea, demnitatea și valoarea persoanei, mila și frăția între oameni. Acest lucru s-a exprimat sub o formă abstractă în filozofie și în naiva Idee de contract social.

Este interesant de notat, pentru demonstrarea caracterului convențional și confuzia terminologiei, că a fost numit drept natural ceea ce trebuia numit drept spiritual. Drepturile „naturale” ale omului se opun tocmai societății ca natură, determinismului natural în societate, de aceea aceste drepturi sunt spirituale și nu naturale¹¹³. Doctrina „naturalului” din istoria gândirii europene, a rațiunii naturale, a moralei naturale, a dreptului natural a fost strâns legată de lupta pentru eliberarea de opresiunea, pe care o suportau în Evul Mediu natura umană și natura în general. Dar vine vremea când trebuie arătat definitiv că înrobirea e cea care provine „natural” din lumea obiectivată și determinată, că eliberarea este spirituală, ea vine din spirit care este libertate și este dincolo de puterea determinării obiective. La aceasta se adaugă cele mai grave neînțelegeri.

112 Sub acest raport primele opere ale lui Marx sunt importante, mai ales *Philosophie und Nationalökonomie*.

113 Vezi Jellinek: *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

Nimic nu e mai îngrozitor decât să se considere materialismul ca filozofie eliberatoare și spiritualismul ca filozofie de supunere. Neînțelegerea provine din faptul că s-a folosit spiritualismul pentru supunere, pentru a furniza sancțiuni ideologice tocmai unei societăți ca natură și nu unei societăți ca spirit. Răul cel mai mare se găsea în aceste sancțiuni și nu în primele elemente naturale. Totul se leagă de o falsă înțelegere a spiritului. În realitate, materia naturală este un principiu conservator și reacționar, iar spiritul, din contră, este principiul creator și revoluționar. Spiritul răstoarnă temeliile naturale și înrobitoare ale societății și se străduie să creeze o societate după chipul său. Astfel este dezvăluit caracterul pieritor, tranzitoriu al acestor baze ierarhice și înrobitoare ale societății. Dar revoluția spiritului în expresia sa socială cade ușor sub puterea obiectivării și se manifestă mereu noi forme de sclavie.

Procesul irupției spiritului care se eliberează nu este o dezvoltare în linie dreaptă. Adevărata revoluție a spiritului este sfârșitul obiectivării și sfârșitul lumii acesteia, este revoluția numenelor contra falsei direcții din lumea fenomenelor. Atunci se va manifesta definitiv societatea spirituală, Împărăția spiritului, Împărăția lui Dumnezeu. Dar acțiunea destinului în istorie, acțiune care înlocuiește pe cea a lui Dumnezeu și a libertății umane, creează întrupările sale, duce la maxime obiectivări. În Stat, în împărăția lumii de aici, și mai ales la prințul ei, există funcții necesare lumii acesteia păcătoase, dar există și o voință demonică de putere și de dominare, care întărește nedreapta împărăție a acestei lumi înrobite; există și o imensă abundență de dușmănie și ură. În cele din urmă imaginea Statului se va manifesta ca cea a bestiei care iese din abis.

Se spune cu ușurință și plăcere că e imposibilă perfecțiunea pe pământ și deci nu poate fi niciodată o societate perfectă. Se spune așa pentru că nu se voiește perfecțiunea și există interesul menținerii nedreptății. Dar e adevărat că pe acest plan „pământesc” nu poate fi o societate perfectă și așteptarea unei astfel de perfecțiuni e doar o iluzie. Dar nu aceasta este întrebarea, ci de a ști dacă este posibilă depășirea acestei lumi obiective, dacă este posibilă nu numai suprimarea „pământescului”, ci și eliberarea lui, transfigurarea lui. Este o întrebare eshatologică. Creștinii cred că singura împărăție viabilă este Împărăția lui Dumnezeu. Această Împărăție însă nu este de ajuns să fie așteptată, trebuie edificată, iar edificarea ei trebuie să înceapă imediat, de pe acest pământ. Aceasta cere o înțelegere activă, creatoare a eshatologiei.

3

Evenimentul cel mai revoluționar, cel mai transformator din istoria lumii e apariția tehnicii, ca factor dominant în viața omenească, și a mașinii care determină toată structura civilizației¹⁴. Într-adevăr, mașina și tehnica au o importanță cosmogonică. În mașină există o noutate, ceva ce n-a mai fost niciodată în viața lumii. Mașina e o combinație de forțe fizice și chimice, dar ea nu este o manifestare a naturii. Pe lângă corpurile organice și anorganice apar și corpuri organizate. Ele sunt natura

¹⁴ Vezi studiul meu *L'homme et la machine*. Vezi de asemenea și F. Dessauer: *Philosophie der Technik*.

trecută prin acțiunea umană și supusă scopurilor lui. Tehnica face să iasă din sânul naturii forțe care erau adormite și nu se deschiseseră în vârtejul vieții naturale. Dacă într-o zi se va putea realiza dezagregarea atomului, aceasta va fi o revoluție cosmică ce va ieși din sânul civilizației. În același timp puterea crescândă a tehnicii în viața socială a oamenilor este o obiectivare din ce în ce mai mare a existenței umane, obiectivare care rănește sufletul și chinuiește viața. Omul se exteriorizează tot mai mult, pierde mereu și tot mai mult centrul său spiritual și integritatea. Viața umană nu mai e organică și devine organizată, se raționalizează și se mecanizează. Omul scapă din ritmul vieții naturale, din ce în ce mai mult se îndepărtează de natură (nu în sensul obiectului cunoașterii mecanice a naturii), iar viața lui emoțională, viața sufletească scade. Dialectica procesului tehnic este inclusă în faptul că mașina e o creație a omului și se îndreaptă împotriva omului, e creată de spirit și înrobește spiritul. Procesul civilizației e un proces contradictoriu și dublu. În viața societății se văd influențându-se unele pe altele spiritul, natura primă și tehnica. Există o tehnică elementară chiar de la începuturile civilizației, lupta pentru viață contra forțelor elementare ale naturii are nevoie de ea. Dar la apogeul civilizației rolul tehnicii devine predominant și înăbușă întreaga viață. Aceasta provoacă romantica reacție a „naturalului” contra tehnicii. Omul, rănit de civilizația tehnică, vrea să se întoarcă la viața organică și naturală care începe să-i pară un paradis. Este una dintre iluziile conștiinței, căci nu mai există întoarcere în acest paradis, nu se mai poate reveni de la viața organizată

tehnic la o viață naturală și organică. Un element organic și un element tehnic intră în societatea înțeleasă ca spirit.

Problema raporturilor dintre cultură și civilizație se leagă de această revoluție. Problema a fost pusă cu deosebită acuitate de gândirea rusă și germană¹¹⁵. Cronologic nu se poate înțelege această corelație. Tendința tipului de civilizație de a domina asupra tipului de cultură s-a manifestat întotdeauna, încă din vechime. Tema a existat și la profeți, adversari ai capitalismului ce avea să apară. Cultura mai este atașată naturalului organic, civilizația a rupt această legătură, e obsedată de voința organizării și raționalizării vieții, de voința puterii crescânde. Și se mai produce o amețitoare accelerare, o repeziciune nebună în toate procesele. Omul nu mai are timp să-și revină, să se aplece asupra lui însuși. Se produce un acut proces de dezumanizare, care vine tocmai din creșterea puterii omenești. E un paradox. În vremea burgheză a civilizațiilor tehnice bogățiile cresc extraordinar și acestea sunt distruse periodic de teribile războaie. Într-un anumit sens, războaiele distrugătoare, provocate de voința de putere, sunt destinul societăților bazate pe supremația civilizației tehnice și cufundate în mulțumirea burgheză. Instrumentele distructive sunt infinit mai puternice decât instrumentele creatoare. În apogeul ei, civilizația e extraordinar de ingenioasă în opera de ucidere, dar nu are în ea forțele învierii. Ceea ce o și condamnă. Rolul tehnicii pune cu o deosebită acuitate

115 Slavofilii Herzen, K. Leontiev etc. au pus această problemă mult înaintea lui Spengler.

problema spiritului, a cuceririi spirituale a vieții. Tehnica pune în mâinile oamenilor instrumente teribile de distrugere și violență. Un grup de oameni care a luat puterea cu ajutorul tehnicii poate conduce, stăpâni lumea tiranic. De aceea problema stadiului spiritual al oamenilor devine o problemă de viață și de moarte. La un stadiu spiritual inferior, oamenii care s-au înstăpânit pe mijloacele de distrugere pot face să sară lumea în aer. Armele elementare de odinioară nu dădeau asemenea posibilități. Puterea tehnicii atinge limitele de obiectivare ale existenței omenești, transformă omul în lucru, în obiect, în anonim. Victoria societății ca spirit ar însemna depășirea obiectivării existenței umane, ar demonstra victoria personalismului. Mașina pune o problemă eshatologică, duce la întreruperea istoriei.

Răul cel mare, suferințele mari din viața societăților nu provin doar din faptul că individual oamenii sunt răi și nemernici, ci provin mai ales din ideile nemernice, josnice de care sunt obsedați aceștia, din prejudecățile sociale, din credințele tulburi pe care le-a transmis mediul din care au apărut. Răul și suferința cauzate de niște Torquemada, Filip II, Robespierre și mulți alții, cruzimea acestora nu erau deloc cauzate de faptul că au fost oameni răi și nemernici (individual n-au fost), ci din faptul că erau obsedați de idei și credințe malefice, pe care și le reprezentau drept bune și înalte. Capul familiei, membrul unei caste, directorul unei instituții de Stat, stăpânul unei întreprinderi, ierarhul unei biserici, generalul, ministrul, țarul sunt cruși și răspândesc suferința, mai ales, ca urmare a conștiinței ce o au despre poziția lor ierarhică; prin natura lor și individual

se poate ca ei să nu fie cruzi, dar starea tradițională a conștiinței lor le prescrie să fie implacabili, cruzi, violenți. Acești oameni cu conștiința deformată apără onoarea și puterea familiei, a castei, a Statului, a armatei, instituției eclesiastice, apără principiul puterii și al ierarhiei.

Câte vieți omenești mutilate și pierdute ca urmare a falselor idei despre autoritate ale părinților sau conducătorilor! Ierarhismul obiectiv, bazat pe specie și general, neagă demnitatea și valoarea persoanei, nu este solidar calităților omenești și poartă marca stării de cădere în care se află existența. Numai ierarhismul harismatic, subiectiv, spiritual afirmă demnitatea și valoarea omului însuși, a persoanei cu calitățile sale. Principiile ierarhice obiective, mai îngrozitoare decât ciuma sau holera, sacrifică întotdeauna persoana, ființa vie, aptă de suferință și bucurie, le sacrifică în numele speciei, rasei, Statului, castei etc. Dimpotrivă, ierarhismul subiectiv este un ierarhism uman, este ierarhismul darurilor, al harismelor în profet, apostol, sfânt, este un ierarhism al geniului în creația umană, un ierarhism al nobleței personale și al frumuseții sufletului. Există o inegalitate metafizică între oameni privind harismele, dar această inegalitate păstrează demnitatea și valoarea fiecărei ființe vii, a tuturor copiilor lui Dumnezeu identic inegali. Aproape niciodată nu corespunde ierarhismul social obiectiv cu cel spiritual subiectiv, prea des e o selecție a celor mai răi, a celor mai josnici în privința calitățile personale. Ierarhismul obiectiv e cea mai vicleană convenție a lumii căzute, obiectivate. În această lume de aici, cei mai mari în harisme și calități interioare sunt victime, sunt persecutați și crucificați. Cât de tragică e soarta profetului și a

geniului aici pe pământ! Cum triumfă în această lume numai talentele mediocre, obișnuite și adaptate! Numai căpitanii și oamenii puterii sunt declarați sacrosancti, ca și triburile, orașele, națiunile, Statele. Dar acesta a fost și este încă un adevărat păgânism.

Apărătorii ierarhismului obiectiv nu vorbesc însă despre imposibilitatea egalității între oameni, despre inegalitatea naturală între ei și de supremația unora asupra altora. Chiar ideea de egalitate este în sine realmente vidă și arbitrară. Ideea de demnitate a fiecărui om și de libertate ca persoană este primordială, chiar dacă persoana nu există decât virtualmente. Iar egalitatea înseamnă numai faptul că libertatea și demnitatea sunt afirmate pentru fiecare persoană, pentru toți oamenii și că nici un om nu poate fi tratat ca un lucru, nici ca un mijloc. În societatea ca spirit, inegalitatea metafizică, harismatică, diferența calităților dintre oameni sunt precis luminate. Dar în societatea ca natură obiectivă este o monstruoasă inegalitate, supremația unora și sclavia altora se unesc și duc împreună la nivelarea persoanelor, la supunerea persoanei, la conștiința de clan, la dominarea societății asupra omului. Însământătoarei sclavii a omului în societatea obiectivată, vampirismului dominării principiilor ierarhice, inumane și antiumane, ideilor de clan, trebuie să li se opună umanitatea, o umanitate pură, divină, un ierarhism uman, harismatic. Aceasta înseamnă înlocuirea societății legale printr-o societate harismatică sau mai exact printr-o comunitate de oameni eliberați în spirit. Numai un personalism pe baze numenale se opune sclaviei omului, sclaviei care ia cele mai diverse forme, chiar forme liberale și socialiste. E un personalism social și

nu individualist, un personalism comunitar, de obște. Dar revoluția spirituală, personalistă nu se poate gândi decât eshatologic. Ea marchează sfârșitul lumii obiectivate, obișnuite, al lumii determinismului, ea este trecerea la împărăția libertății, este un nou eon al Spiritului. Or acest personalism, care cuprinde tot ce este viu, se afirmă chiar de acum și de aici, nu e doar în viitor, este și în prezent, arată drumul, deși nu așteaptă cu optimism o victorie în condițiile acestei lumi. Iar acest personalism e un miracol pentru lumea obișnuinței, a banalității sociale, el se opune naturii obiectivate, este o altă ordine de existență. Pentru evitarea oricărei neînțelegeri, trebuie spus că în cele mai materiale laturi ale lumii obiectivate este inevitabilă constrângerea, nu se poate lăsa libertatea deplină și completă materialității grosolane. Dar, cu cât ne înălțăm către spiritualitate, cu atât constrângerea obiectivă e mai deplasată și mai inadmisibilă, cu atât trebuie afirmată mai mult libertatea subiectivității, libertatea spiritului. Mai trebuie spus că există o autentică și sacră tradiție, aceasta este amintirea, memoria dătătoare de viață; prin ea se păstrează legătura cu eternul trecutului, dar în acest fel este depășită tradiția clanului, iar nu cea a comunității, aceea a inerției, a obiectivării, și nu a spiritualității.

Capitolul IX

- 1) *Sfârșitul ființei obiective. Descoperirea libertății și a existenței personale în universalitatea concretă. Suprimarea opoziției dintre subiect și obiect. Interpretare gnoseologică și metafizică a eshatologiei.*
- 2) *Eshatologie personală și eshatologie istorico-universală.*
- 3) *Pre-existența sufletelor și metempsihoza pe multiple planuri. Eliberarea de infern.*

I

S-a mai spus că istoria lumii și istoria omenirii nu au sens decât dacă trebuie să se îndeplinească. Ar fi absurdă o istorie fără sfârșit. Dacă o istorie de acest gen ar manifesta un progres neîntreput, acest progres nu ar fi de acceptat, pentru că ar însemna o transformare a tot ce a trăit, a tot ce este viu și a tot ce va trăi în viitor, o transformare a oricărei generații vii în instrument pentru generațiile viitoare, și așa la infinit. Tot ce este actual e un mijloc pentru viitor. Un infinit progres, un proces nesfârșit înseamnă triumful morții. Numai învierea a tot ceea ce este viu poate da un sens procesului istoric al lumii, un sens care are o măsură comună cu destinul persoanei. Un sens, care n-ar avea această măsură comună cu destinul persoanei, cu destinul meu și care n-ar însemna nimic pentru el, ar fi o absurditate. Dacă sensul universal nu este în același timp un sens personal, el este absurd. Nu pot trăi într-un „mare tot” ~ „marele tot”

trebuie să fie în mine, trebuie să-l descopăr în mine. Dacă Dumnezeu există și dacă aceasta nu înseamnă nimic pentru mine și destinul meu etern, ar fi ca și cum Dumnezeu nu există deloc. Sfârșitul demonstrează nesfârșitul existenței umane. Dar lipsa sfârșitului, adică un rău infinit ar arăta finalul existenței umane, o definitivă sfârșire. Dumnezeu este Infinit, nu în sensul unui infinit rău, ci în acela al Infinității bune, și de la El pornește sfârșitul a tot ce este reprezentat ca infinit în sensul rău. Raționalizarea religiei se forțează să atribuie lui Dumnezeu infinitatea rea. Viața mea e absurdă dacă o termină definitiv moartea. Chiar valorile cu care se poate împlini această viață nu o salvează de absurditate. Dar viața mea n-ar fi mai puțin absurdă dacă ar fi nesfârșită în lumea aceasta obiectivată, n-ar mai fi o viață eternă. Viața istorică e fără sens dacă biruie moartea continuu în ea și dacă nu există sfârșit al acestei morți, dacă nu există o biruință asupra morții, dacă e nesfârșită. O istorie fără sfârșit în contingentele lumii obiective este triumful finitudinii, adică al morții. Infinitul istoriei, dacă această istorie n-are semnificație existențială raportată la ființele existente și la existență, este cea mai teribilă dintre absurdități. Numai sfârșitul ca înviere, care integrează în ea toate realizările creatoare ale ființelor existente, poate da un sens existenței personale și istorice. Sensul este dincolo de limitele istoriei, al istoriei personale și cosmice, nu este imanent ci transcendent.

Dar chiar cuvintele „imanent” și „transcendent” sunt relative și convenționale. Transcendentul, aflat dincolo de limite, acționează imanent. Imanentul în istorie este în raport cu ea o forță transcendentă.

Timpul nu conține eternitatea și totuși aceasta intră în timp și timpul iese din eternitate. Este fundamental paradoxul propriu raporturilor sfârșit și nesfârșit, timp și eternitate. Totul este mișcat prin opoziția care există între sfârșit și nesfârșit, între temporal și etern. Toată viața noastră are așezarea, sau mai bine-zis neliniștea, pe această bază. Omul este o ființă care sfârșește, limitată, care cuprinde în el infinitul ce-l dorește ca sfârșit, e o ființă temporală care poartă în ea eternitatea și dorește eternitatea. Inevitabil, metafizica devine eshatologică. Slăbiciunea tuturor vechilor metafizici a fost tocmai că nu erau eshatologice. Or punctul slab al sistemelor eshatologice și teologice a fost că gnoseologic și metafizic erau naive. Este necesară o interpretare gnoseologică și metafizică a eshatologiei, de aceea în mare parte acesta e sensul cărții mele, care leagă problema sfârșitului de ideea obiectivării, pentru mine esențială. Raportul dintre această lume și cealaltă este astfel înțeles într-un fel cu totul nou.

Sensul metafizic și gnoseologic al sfârșitului lumii și al istoriei înseamnă sfârșitul ființei obiective și că obiectivitatea e depășită. Este în același timp și dispariția opoziției subiect-obiect. Filozofia religioasă indiană s-a plasat dincolo de această opoziție și în aceasta rezidă adevărul său. Dar această filozofie era limitată, în sensul că nu unea această atitudine nici cu istoria, nici cu experiența creației omenești. Sfârșitul arată și o victorie a timpului existențial asupra celui istoric și cosmic. Numai în timpul existențial, ce-și are măsura în tensiunea și intensitatea stărilor subiectului, se poate descoperi o ieșire către eternitate. Sfârșitul nu poate fi gândit în timpul istoric

și cosmic, acest timp e sub puterea infinității rele, se leagă de o fundamentală antinomie a sfârșitului.

Din punct de vedere filozofic, paradoxul timpului face foarte dificilă interpretarea Apocalipsei, cartea despre sfârșit. Nu putem gândi sfârșitul lumii în timpul istoric, adică sfârșitul nu poate fi obiectivat. Dar în același timp e imposibil de gândit sfârșitul lumii în afara istoriei, ca eveniment ce se petrece exclusiv dincolo. E o antinomie de tip kantian. Timpul nu va mai fi, timpul obiectivat al acestei lumi nu va mai exista. Dar timpul nu se poate sfârși în timp. Nimic nu se întâmplă în viitor care este un fragment detașat al timpului nostru. Dar aceasta înseamnă că totul se întâmplă în timpul existențial, e o trecere de la obiectivitatea existenței, la subiectivarea existenței, o trecere la spiritualitate. Omul ca numen aparține începuturilor și tot ca numen aparține sfârșitului, dar destinul și-l trăiește în lumea fenomenală. Ceea ce numim noi sfârșit, proiectându-l într-o sferă exterioară, este experiența existențială a unui contact cu numenalul în conflictul cu fenomenalul. Nu este experiența unei evoluții, ci a unui șoc, a unei catastrofe în existența personală și istorică. În obiectivitatea lumii, în starea de cădere în care se află existența umană, sfârșitul e reprezentat ca o ursită, apăsătoare, grea, peste o lume vinovată și peste un om vinovat, e reprezentat ca o teribilă judecată. În sfârșit, există un element implacabil care este tribunalul conștiinței, glasul lui Dumnezeu în om. Dar mai este, în sfârșit, și venirea Împărăției lui Dumnezeu. Aceasta e antinomia, solidară libertății. Sfârșitul nu e numai lucrarea ursitei divine (aceasta este o exprimare proastă), ci și a libertății omenești. Iar o astfel de antinomie nu este mai mică decât cea legată de timp.

De unde și geniala viziune a lui N. Fedorov, despre natura convențională a profețiilor apocaliptice¹¹⁶. Dacă nu există o „activitate comună” creștină, o activitate a libertății în realizarea Împărăției lui Dumnezeu, trebuie așteptat un sfârșit sumbru, teribil; dacă din contră, există o „activitate comună” a oamenilor, sfârșitul va fi o transfigurare a lumii, o înviere a tuturor ființelor vii. Dar Fedorov n-a găsit expresia filozofică a acestei probleme, doctrina lui e naiv-realistă și se desfășoară doar pe un singur plan. Existența autentică, profundă a omului, eul numenal nu aparțin lumii obiectelor. Va fi un sfârșit pentru lumea obiectivă, dar va proveni din procesul exterior al lumii obiective. Lumina transcendentă în această lume nu vine din lume dacă considerăm obiectele – fenomene deasupra lumii, ci din subiectele numene. Prin paradoxul timpului constatăm că sfârșitul lumii e mereu aproape, îl atingem de fiecare dată când îi simțim șocul. Și, în același timp, sfârșitul lumii e proiectat în viitor și se vorbește de venirea unei epoci apocaliptice. Sfârșitul nu este interpretat ca o soartă, ci ca libertate, este descoperirea persoanei și a libertății în universalitatea concretă a existenței spirituale, în eternitate. Este transfigurarea lumii la care omul ia parte creator și activ, e un cer nou și un pământ nou.

Raporturile existențiale, reale se pot exprima prin legi, dar nu sunt supuse legilor gândite ca realități dominatoare. De aceea este posibilă o schimbare a raporturilor în lume, încetarea obiectivității dintre raporturi. O asemenea schimbare de raporturi este o

¹¹⁶ Vezi cartea sa: *Philosophie de l'activité commune*.

victorie asupra puterii necesității, iar din unghiul concepției deterministe a lumii schimbarea este miraculoasă. Aici e vorba de o concepție senzualistă a miraculosului. În istoria conștiinței europene s-au ciocnit și opus între ele două credințe: credința în Dumnezeu și credința în om. Această opoziție corespunde unui moment în dialectica conștiinței. La o treaptă mai înaltă de conștiință, omul înțelege că această credință în Dumnezeu implică credința în om, iar credința în om, credința în Dumnezeu. De aceea creștinismul trebuie înțeles ca religie teandrică. Singura sursă a credinței în Dumnezeu este existența divinului în om. Nici o josnicie omenească, oricât de groaznică ar fi, nu poate determina negarea acestei măreții a omului. Credința în Dumnezeu fără credința în om e o formă de idolatrie. Chiar ideea de Revelație devine absurdă dacă cel căruia i se revelă Dumnezeu e un neant absolut și nu corespunde deloc celui care se revelă. Negarea și coborârea omului în barthism împiedică această teologie să fie realmente dialectică. Contrar lui Schleiermacher se poate spune că religia nu este un sentiment de dependență al omului, ci unul de independență al acestuia în raport cu lumea, în virtutea prezenței în om a principiului divin, a unei ipostaze divino-filiale. Dar omul, în dialectica existențială, trece printr-o stare de umilință și descurajare. S-a vrut a-l face să creadă că această stare era singura firească lui. Dar omul nu este doar unul dintre fenomenele lumii obiective, esența sa numenală rămâne în el și, prin actele care provin din ea poate transforma lumea aceasta. E absolut greșit să se despartă această lume de cealaltă. Tocmai viața concretă din această lume obiectivă căzută, viața

concretă a oamenilor, animalelor, plantelor, pământului, munților, câmpiilor, fluviilor și mărilor, stelelor și spațiilor cerești cuprinde în sine un sâmbure numenal care nu se află în generalul abstract, în ierarhia personalizată a universalilor. Dar lumea căzută creează și formațiuni fictive, fără sâmburele, miezul numenal, paie care trebuie separate de neghină, insecte și reptile respingătoare, monștrii iluzorii. Perspectiva eshatologică, transfigurarea lumii este posibilă tocmai pentru că o bază numenală se găsește în viața concretă a lumii, în manifestările ei cele mai simple. În orice caz, acest fundament numenal este mult mai important în ea decât în viața Statelor sau în civilizația tehnică, unde întreaga viață individuală e înăbușită de generalul abstract.

2

Sunt două perspective eshatologice, una personal-individuală, cealaltă istoric-universală. Concilierea acestor două perspective, ca urmare a paradoxului timpului, e extraordinar de dificilă. În teologia creștină tradițională niciodată n-au fost lămurite îndeajuns. Pe de o parte se afirmă soluția individuală a destinului personal al omului după moarte. Pe de altă parte se așteaptă soluția destinului omenirii și a întregii lumii la sfârșitul vremilor și al istoriei. Între aceste două perspective se constituie un timp vid. Destinul meu personal nu poate fi izolat, este solidar cu al istoriei, al lumii și al omenirii. Destinul lumii și al întregii umanități este și al meu, și invers, destinul lumii și al întregii omeniri nu poate avea soluție fără mine. Un eșec trăit de mine însumi

sau de oricare altă ființă ar fi eșecul lumii și al întregii umanități. Faptul că destinul meu personal nu mă interesează mai puțin, ci mă interesează chiar mai mult decât soarta întregului sistem solar, nu este expresia obișnuitului egoism omenesc, ci afirmarea microcosmicității omului. Totuși, instinctele de răzbunare și cruzime au condus oamenii la construirea unei eshatologii crude și răzbunătoare. Cât ar fi de trist, trebuie recunoscut, că religiile salvării concep infernul. Nici Apocalipsa creștină nu este lipsită de eshatologia răzbunării. Dante, marele poet creștin, de aici s-a inspirat. Chiar s-a edificat o doctrină despre bucuria dreptilor în cer la vederea chinurilor îndurate de păcătoși în infern. (Cartea lui Enoch, papa Grigore cel Mare, Sf. Toma d'Aquino, Jean Edwards). E o greșeală să se creadă că doctrina chinurilor eterne doar îngrozește oamenii, ea le procură și plăcere și mulțumire. Și nu numai oamenilor cruzi, răi și răzbunători (Sfântul Toma d'Aquino era un om sfânt, fără umbră de răutate, mai curând tandru și bun, dar triumful dreptății prin chinurile infernale ce le sufereau păcătoșii, îi dădea o bucurie anticipată). Ideea de dreptate poate fi o idee de răzbunare. Ideea de infern a avut o importanță enormă, și chiar sub o formă modificată mai influențează conștiința, care și-a pierdut vechile credințe. Ura, răzbunarea, o atitudine fără milă față de dușman duc întotdeauna la dorirea infernului. Doctrina despre infernul etern e un dualism fără ieșire, nu relativ, ci un dualism absolut și înseamnă eșecul fatal nu numai al omului, dar mai ales al lui Dumnezeu, un eșec în creația lumii, nu un eșec în timp, ci în eternitate.

Cea mai mare spaimă religioasă nu vine propriu-zis de la Dumnezeu, ci din faptul că nu mai este Dumnezeu,

că Dumnezeu m-a părăsit, că s-a despărțit de mine. A fi în infern înseamnă a fi fără Dumnezeu. Este frapant să constatăm că perșii (care sunt considerați ca părinții concepției dualiste) admiteau un infern neetern și prin aceasta au fost superiori creștinilor, partizani ai doctrinei infernului etern. Pentru eshatologie are o importanță fundamentală problema infernului. Perspectiva eshatologică a infernului este sclavia într-un timp obiectivat și căzut. Acest lucru atestă faptul că pe planul obiectivării problema eshatologică pusă omului este fără soluție. În timp ce doctrinele teologice tradiționale sunt dominate în eshatologia lor de obiectivare, ele atribuie lumii numenale ceea ce nu poate aparține decât lumii fenomenale, atribuie eternității ce nu poate aparține decât timpului și reciproc. Pe pământ omul trăiește experiența chinurilor infernale și acestea i se reprezintă ca eterne și fără sfârșit¹¹⁷. Dar în această experiență omul rămâne sub stăpânirea timpului căzut, nu iese în eternitate. Ca urmare a iluziilor conștiinței create de obiectivare, omul proiectează experiența chinurilor infernale în viața eternă, obiectivează răul vieții de aici într-o împărăție diabolică, infernală, paralelă Împărăției lui Dumnezeu. Dar dacă se eliberează de coșmarurile ivite prin conștiința noastră obiectivată, sub care zace abisul subconștientului, atunci i se poate lumina experiența paradoxului timpului. Infernul există, și numai un optimism ușuratic, îl poate tăgădui complet. Dar infernul este aici, jos, pe pământ și nu în altă lume, este fenomenal și nu numenal, este în timp și nu în eternitate, aparține mai

¹¹⁷ Vezi cartea mea: *De la destination de l'homme*.

mult domeniului magiei decât al misticii. Totodată pentru mine se luminează faptul că infernul, fie el numai pentru mine singur, (în unele momente mă judec demn de el) e un eșec al întregii creații, este o fisură în Împărăția lui Dumnezeu. Dimpotrivă, nu este posibil paradisul pentru mine decât dacă nu există infern etern pentru nici o ființă vie, sau care a trăit. Nu te poți salva singur și în izolare. Izbăvirea nu poate fi decât o eliberare colectivă, universală de chinuri. Chiar cuvântul *izbăvire* e doar o expresie exterioară pentru definirea iluminării și a transfigurării. Înțeleasă în acest mod, creația lumii este inacceptabilă.

La vechii evrei, nădejdea în nemurire nu era legată de doctrina despre suflet, ci de doctrina despre Dumnezeu, privitoare la realizarea promisiunilor din partea lui Dumnezeu, făcute poporului. Era o credință și o speranță mesianică. În Creștinism, această credință și speranță capătă un caracter universal, există speranța unei învieri și transfigurări generale, nădejdea în venirea Împărăției lui Dumnezeu. Doctrina infernului etern în eshatologia creștină înseamnă că conștiința universală n-a fost încă atinsă complet și că spiritul iubirii încă n-a învins anticul spirit de răzbunare. Conștiința creștină nu a fost eliberată încă de rămășițele eshatologiei penale și răzbunătoare. Ea trebuie încă să fie purificată de vechea teroare, de *terror anticus*. Această teroare s-a confundat în teroarea divină cu cea a acestei lumi, care amenință omul cu grozăviile ei. Ideea despre Dumnezeu a fost înăbușită de categoriile socio-morfismului, antropomorfismului, cosmomorfismului. Dar această concepție revelă o insuficientă venerare a Misterului. Calcule omenеști, prea omenеști, I s-au atribuit lui Dumnezeu, raporturilor Lui cu lumea și cu omul.

Dumnezeu a fost gândit în categoriile noastre de forță, putere, guvernare, justiție. Dar nu seamănă cu nimic din ceea ce se află în lumea obiectivării. Nu este nici măcar ființă, și cu atât mai puțin forță în sensul ce-l dăm noi aici, pe pământ, sau putere. Este Spiritul, este Libertate. Este Iubire, este Creație Eternă.

Punctul slab al eshatologiei este tendința revenirii la timp, atunci când se pune de fapt problema eternității. În gândirea eshatologică, neeliberată de puterea obiectivării, exteriorizând sfârșitul sub forma lumii acesteia, nu numai imaginea infernului este insuportabilă, dar și cea a paradisului. O împărăție pământească sensibil sublimizată e transferată în cer, căruia i se atribuie categoriile noastre sociale și mărginite. Infinitul e gândit prin finit. Câteodată apare dorința de a prefera pământul nostru păcătos cu nesfârșitele lui nemulțumiri, cu contradicțiile și suferințele lui, acestui paradis limitat, finit, satisfăcut. Sunt în scrierile lui Dostoievski gânduri geniale despre paradis, el descoperă o genială dialectică legată de această idee¹¹⁸.

118 În genialul *Vis al unui om ridicol*, Dostoievski scrie aceste cuvinte uluitoare: „Au cunoscut mahnirea și au iubit-o, le era sete de chinuri și spuneau că adevărul nu se poate atinge decât prin chinuri. Astfel supliciile apărură. Când au devenit răi, au început să vorbească despre fraternitate și despre umanitate și au înțeles aceste idei. Când au devenit criminali au inventat justiția și și-au impus coduri întregi pentru a o păzi; și, pentru a atrage atenția asupra acestor coduri, au înălțat ghilolina. Nu-și mai aminteau decât cu greu ceea ce pierduseră și nici măcar nu mai voiau să creadă c-ar fi fost vreodată inocenți și fericiți. Chiar râdeau de posibilitatea acestei fericiri trecute, care fusese a lor, și îi dădeau numele de vis... Pierzând orice credință într-o veche fericire despre care spuneau că e un mit, voiau atât de mult să redevină inocenți și fericiți încât au murit ca niște copii în dorințele inimilor lor, n-au crezut în aceste dorințe, au construit temple și s-au pomit să se roage propriei lor idei, propriei lor

Este imposibil să gândim sfârșitul atribuindu-i trăsăturile limitate din lumea noastră, aceasta înseamnă că e imposibil de obiectivat sfârșitul, imposibil de a face eternitatea să intre în timp. Există în om un vis înflăcărat de paradis, adică de bucurie, de libertate, de frumusețe, de avânt creator, de iubire. Iar visul ia când forma unei amintiri a secolului de aur din trecut, când a așteptării mesianice din viitor. Dar e un singur și același vis, al unei ființe existente, rănite de timp, însetate să iasă din timp. În artă, în poezie, e o reminiscență de paradis. Dar îndreptându-se către viitor, omul e împărțit dureros, așteaptă nu doar bucuria și eliberarea din captivitate, dar și suferințele și chinurile posibile. Categoria viitorului este o categorie din lumea căzută ca obiectivitate, cădere în afara timpului existențial, a profunzimii existenței. Există oameni care dețin puterea ascunsă de a depăși limitele spațiului și ale timpului. De acest fapt se leagă fenomene ce nu se pot tăgădui, numite telepatice. Dar ele pot foarte bine să nu denote în sine o realitate spirituală extraordinară. Depășirea reală și spirituală a limitelor spațiului și timpului nostru va fi faptul unei noi epoci, purtătoare ■

„dorințe», necrezând deloc în posibilitatea împlinirii lor. Și totuși, dacă s-ar fi putut produce doar o întoarcere din partea lor la starea aceea de inocență și de fericire pe care o pierduseră, și dacă cineva le-ar fi arătat din nou și i-ar fi întrebat de vor să revină la acea stare, bineînțeles că l-ar fi refuzat. Cel din cauza căruia paradisul a fost pierdut spune aceste cuvinte: «Celebrau suferințele în cânturile lor. Mergeam în mijlocul lor, frângându-mi mâinile și plângându-i, dar îi iubeam poate chiar mai mult decât înainte, când suferința se citea încă pe fețele lor și când erau inocenți și atât de frumoși. Niciodată pământul nu a fost al lor, acest pământ pe care ei l-au pângărit, și n-a fost al lor, mai ales, pe vremea când era un paradis, și asta doar pentru că pe el a apărut durerea.»”

de spiritualitate, a epocii Paracletului. În Spirit, totul va apărea sub o nouă și diferită lumină.

Doctrina antică a migrației sufletelor, pe care au vulgarizat-o teosofii, include în sine o problemă serioasă. O nesfârșită pribegie, pe un singur plan, pe pământul nostru, sufletul trecând în diverși oameni, chiar în animale este un altfel de coșmar eshatologic, diferit de coșmarul chinurilor infernale eterne. Dar ideea pribegirii sufletelor poate fi o ușurare în comparație cu un infern veșnic. În orice caz, înseamnă că nu este luată nici o hotărâre irevocabilă în destinul omului, în decursul scurtului *moment* al vieții, între naștere și moarte și în decursul limitatei experiențe în spațiu și timp. Ea înseamnă doar dorința unei experiențe mai îndelungate; în fine, această înspăimântătoare idee, că nici o ameliorare nu-i posibilă după moarte, e absentă. Dar dacă refuzăm să admitem doctrina îngrozitoare a infernului etern, trebuie să recunoaștem pre-existența sufletului pe un alt plan, înaintea nașterii pe pământ, să admitem continuarea drumului pe un alt plan, după moarte. Aceasta înseamnă că metempsihoza pe un singur plan nu poate fi acceptată, căci ea contrazice integralitatea persoanei și chiar inalterabilitatea ideii de om, dar ideea metempsihozei pe mai multe planuri poate fi admisă: ea face ca destinul omului să depindă de existența și pe un alt plan decât al lumii obiective a fenomenelor. Leibniz are dreptate când vorbește de metamorfoză nu de metempsihoză. În orice caz e mai acceptabilă doctrina lui Origen decât cea teologică tradițională despre creația sufletului în momentul concepției sau venirii lui în lume prin naștere, pe calea transmiterii ereditare.

Oricum nu se poate lega destinul eshatologic al omului numai de lumea fenomenelor, căreia eu îi spun lumea obiectivării. Existența omului pe acest plan al lumii e doar un moment în drumul lui spiritual. Dar soarta omului e cufundată în eternitate și nu poate depinde definitiv de această lume căzută. Căderea omului s-a produs în afara acestei lumi a fenomenelor și în afara acestui timp. Dimpotrivă, lumea și timpul sunt rezultatul căderii. De aceea calea urmată de om, și care decide destinul lui, nu se poate găsi exclusiv în lumea aceasta, în acest eon mondial. Doctrina populară a pribegiei sufletelor rămâne, în fond, în acest timp de aici, care este gândit ca infinit și nu cunoaște ieșirea în eternitate. Ca și doctrina infernului de altfel. Aceasta arată importanța fundamentală a problemei timpului pentru eshatologie. Toate dificultățile ce se înfățișează conștiinței eshatologice provin din ceea ce se gândește prin categoriile trecutului și ale viitorului. Dar perspectiva eshatologică e dincolo de aceste categorii. De aceea doctrina nesfârșitelor metamorfoze, ca și a infinitelor suplicii infernale este la fel de neadmis. Sunt două forme de raționalizare a misterului. Doctrina populară a metempsihozei pe un singur plan sfărâmă persoana umană, negând importanța formei trupești pentru ea, negând indisolubila legătură dintre persoană și această formă, dintre persoană și chipul uman unic. Metempsihoza pe mai multe planuri nu înseamnă neapărat trecerea într-un alt corp. Materia trupului e schimbată, dar nu forma, chipul ei care este spiritual. Este greșit a gândi că „lumea aceasta” înseamnă lumea trupească și „cealaltă lume” – lumea netrupească. Materialitate și corporalitate nu sunt unul și același lucru. „Lumea cealaltă” este și ea corporală în sensul formei

etern, al chipului etern, al expresiei eterne a chipului. Calitatea corpului depinde de starea spiritului și a sufletului. Spiritul-suflet creează corpul său. De aceea cea mai adevărată și cea mai profundă doctrină este cea a învierii, a învierii întregii ființe, nu păstrarea unor bucățele de ființă.

Se produce o metamorfoză și o transformare nu doar a ființei particulare, a omului, dar și a lumii întregi. Trăirea eshatologică vine din această dezîntrupare și reîntrupare a lumii. Se poate învinge acest proces murind, dar aceasta nu este o moarte definitivă. Este falsă aspirația spiritului la o condensare a lumii. Trebuie să se tindă la o biruință asupra apăsării lumii, să se tindă la transfigurare. Filozofia religioasă indiană predică Karma, acțiunea lucrărilor chiar și după moarte; predică Samsara, veșnica vâltoare de noi nașteri datorită Karmei; predică Sangkhara – caracterul dureros al acestor nașteri, predică Maksa – care este eliberarea de durerea nollor nașteri, depășind Karma. Este ceva adevărat în toate acestea, dar răsfrânt într-o conștiință cosmocentrică, care ignoră ceea ce devine ființa eliberată de puterea lumii, omul își împlinește destinul cufundându-se în cosmos. Creștinismul predică despre omul eliberat de puterea acestei lumi, de vârtejul cosmic, de ierarhia spiritelor și a demonilor cosmici. În aceasta constă unicitatea lumii creștine, particularitatea eshatologiei creștine. Eshatologia teosofică rămâne supusă puterii ierarhiilor cosmice, nu este eliberată de demonolatrie. Dar lumea, cu multiplele ei planuri, e un mediu în care-și împlinește omul destinul. Spiritual, omul se poate elibera de puterea acestei lumi, dar nu se poate separa, nu poate scăpa de ea. Pentru om există două

moduri de a fi în raport cu lumea: sau se supune ei ca parte din ea, sau absoarbe lumea în el însuși, și aceasta devine o parte din om. Al doilea mod e singurul care eliberează spiritual. Creștinismul e o religie istorică și nu naturalistă, e o religie spirituală și nu cosmică. De aceea eshatologia creștină e mesianică. Dar două pericole amenință conștiința eshatologică, acela de a cădea în naturalismul monist al doctrinei metempsihozei, și acela de a ajunge la satanismul dualist al doctrinei infernului etern. Amândouă pericolele rămân sub puterea obiectivării și a timpului obiectivat. Eshatologia nu se poate dezvălui realmente decât în epoca Paracletului, va fi revelația Spiritului, a Duhului.

Lumea obiectivată, fenomenală e sub puterea procesului generic, iar conștiința speciei domină. Elementul personal, individual care nu se repetă deloc e oprimat și înăbușit în ea. De aici a apărut problema metafizică a sexului și a iubirii. Sexul nu e numai un fenomen biologic, ci și un fenomen metafizic. Prin sexul care dă naștere triumfă în lume elementul speciei, individul se dezagregă și apar noi mulțimi de indivizi în viața fără de sfârșit a speciei. Nașterea și moarte sunt legate de sex. Sexul care dă naștere însămânțează moartea și așa neincetat, reface iar viața. Noua viață înlocuiește pe cea veche. Germenii acestei vieți sunt risipiți peste tot în lumea animală și umană. Sexul speciei este complet sub puterea timpului căzut, în care viitorul devorează trecutul. Dar acest sex nu pune o problemă tragică decât pentru o conștiință personală încordată, pentru un destin personal al omului. Omul complet afundat în elementul speciei nu are deloc conștiința unei probleme tragice. Merg atât de departe

încât înclin să pun supremația universalilor, întâietatea speciei în sensul logic al cuvântului, iar supremația speciei în sens sexual biologic. De sex, ostil personalismului, se leagă crearea lumii obiective a fenomenelor și acesta este punctul decisiv pentru destinul lumii și al omului. Transfigurarea lumii e mai ales o victorie asupra stării de cădere a sexului. Puțini oameni sunt conștienți de aceasta. Simțământul păcatului și al rușinii, conștiința a ceva nefericit chiar în sursa vieții și, în același timp, cea mai mare intensitate din viață, totul se leagă de sex. Este o latură foarte misterioasă a existenței omenești și cel mai mult profanată. Viața sexuală în această lume e o formă extremă de obiectivare a existenței umane, ea este depersonalizare. Sexul, care arată o despărțire în chipul integral, androgin al omului, e o vie contradicție în existența omului. Atracția și repulsia principiului masculin și al principiului feminin, a căror unitate a fost ruptă, se leagă de sex. Tot de el se leagă plăceri iluzorii și reale suferințe. Dedublarea, sensul dublu al sexului se transmite erosului, care e o forță ce provine din altă sursă și posedă un alt caracter. Sensul iubirii este personal și nu al speciei. Iubirea se adresează persoanei individuale și care nu se repetă. Dar erosul poate fi și impersonal, fie că se supune doar elementelor joase din sex, fie că se înalță, ca în filozofia platonice, până la o lume ideală. Iubirea-eros este deformată, banalizată, profanată mai mult ca orice în lume, cu ea se încurcă viața sexuală și viața economică, căci amândouă aparțin unei lumi inferioare. Dar iubirea răscumpără păcatul sexului și amintește destinul etern al omului, nu al speciei.

În lumea obiectivă, omul s-a supus vieții speciei și a dat predominanță impersonalului-general asupra personalului-individual. Aceasta e sursa păcatelor josnice, dar și a înaltelor virtuți generice. Uneori ne întrebăm care sunt mai rele, păcatele sau virtuțile? Mulți moraliști filozofi au legat virtuțile altruiste de instinctele de specie, identificând astfel aproape complet ceea ce este personal cu ceea ce este egoist, e un exemplu tipic de confuzie provocată de obiectivarea existenței umane. În realitate, personalul nu numai că nu este solidar cu ceea ce este egoist, dar este opus, este elementul numenal în om, iar specia, din contră, aparține lumii fenomenale în care omul devine un obiect printre obiecte. În aceasta se află importanța metafizică a problemei sexului și a iubirii. Sexul e cădere, ruptură care se străduie să restabilească întregirea, dar nu atinge această întregire în existența personală, în realitatea primă. Iubirea este energie care provine din lumea numenală, energie care transfigurează. Lumea obiectivă simte repulsie față de ea, respinge iubirea solidară persoanei și care aparține persoanei, nu speciei. Consecințele iubirii, ca ale tuturor actelor creatoare, sunt obiectivate. De aceea se prelungește neîncetat sclavia omului față de procesul speciei și de natural. Eu vorbesc de toate tipurile de iubire. Orice iubire e energie din lumea numenală, agape-ul creștin și filia și iubirea-eros. Orice iubire este supusă în lume procesului de obiectivare, iubirea milă și îndurarea, și iubirea-eros, iubirea pasiune, iubirea descendentă și iubirea ascendentă. Tot ce este numenal, arzător și creator duce la formarea structurilor obiective, în care se stinge ce era la început înflăcărat. Adevărata iubire iluminatoare unește în ea mila și pasiunea.

Existența umană, ciopârțită în lume, desparte aceste două principii, pasiunea poate fi necruțătoare și crudă, mila și îndurarea pot fi secătuite de orice înclinare și simpatie personală. În lumea aceasta, în iubire, în orice iubire e o tragică fisură¹¹⁹. Prin esența ei, iubirea e strălucire, iradiere, radioactivitate, și iubirea-pasiune ca și iubirea-milă, trece de la persoană către persoană, este viziunea unei persoane prin scoarța obiectivității, depășește obiectivarea. Iubirea-eros, prin semnificația sa, depășește obiectivitatea sexului, este biruința persoanei asupra speciei, adică o pregătire a transfigurării lumii. Sexul creează timpul căzut și moartea. Iubirea trebuie să biruie timpul și moartea, să îndrepte omul spre viața eternă. Natura feminină e mai solidară sexului, ca element cosmic, de aici cultul Marii Mame, al pământului matern. Dar în elementul feminin există și un principiu rău, înrobit și care înrobește. Cultul Maicii lui Dumnezeu, al Sfintei Fecioare e diferit în esență de cultul păgân al principiului feminin, este un cult al feminității iluminate desăvârșit și care a biruit asupra relei feminități.

3

Istoria poartă o temă mesianică și tot procesul istoric este în profunzime o complicată dialectică a ideii

¹¹⁹ În Evul Mediu, erau două școli în ceea ce privește iubirea de Dumnezeu: aceea a iubirii fizice (Sfântul Toma d'Aquino) și aceea a iubirii extatice (misticii). Iubire fizică înseamnă că omul se iubește întotdeauna pe el însuși și așteaptă un bine care-i vine prin dragostea pe care o poartă lui Dumnezeu. Af fi mai exact să spunem că dragostea purtată lui Dumnezeu este un dar ce i-a fost făcut și de care are nevoie. Vezi P. Rousselot: *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen-Age*.

mesianice. Conștiința mesianică este istorică și eshatologică, e îndreptată către istorie și către sfârșit, spre viitorul istoric și spre eternitate. Creștinismul este istoric și eshatologic în sine, decurge din timpul existențial și se obiectivează în timpul istoric, pătrunde în această lume și e sfârșitul ei, anunță victoria asupra lumii și, prin obiectivarea lui, a fost învins de lume. Contrar spuselor lui Hegel, dialectica istoriei, care e o dialectică a existenței, și nu doar a gândirii, nu poate avea soluție decât prin sfârșitul lumii și antrenează spre acest sfârșit. Toate soluțiile în istorie sunt însoțite de eșecuri. Până la sfârșitul lumii și al istoriei dualismul își păstrează forța; monismul, întregirea, unitatea nu pot fi afirmate decât după sfârșit, adică în afara obiectivării, în afara lumii fenomenale determinate. Istoria, în care aparent domină determinismul și chiar *fatum*-ul, e plină de dialectica interioară a libertății. Libertatea devine și libertatea răului, fără libertatea răului, binele nu ar fi liber, ar fi determinat, impus cu forța. Și, în același timp, libertatea răului creează necesitatea și sclavia. Sclavia e rodul libertății și fără această posibilitate de a crea sclavia, n-ar exista deloc libertate, ci o sclavie a binelui. Totuși, sclavia binelui e un rău și libertatea răului poate fi un bine mai mare decât binele forțat. Această contradicție e fără soluție în limitele istoriei lumii obiective și antrenează spre un sfârșit. Dialectica libertății și a harului este alt aspect al dialecticii existențiale. Harul trebuie să fie forța care rezolvă contradicția dintre libertate și necesitate. Harul se găsește mai sus decât libertatea și necesitatea din lume, vine dintr-o lume superioară. Dar iată ce este mai tragic decât orice: și harul se obiectivează în lumea de aici, și e supus, să spunem

aşa, legilor ei. Harul este superior legii, e altceva decât legea. Dar este posibil un har „legal”, un har admis numai în forme ordonate. Istoria Creştinismului e plină de acest lucru. Putem spune că oamenii îl leagă pe Dumnezeu în istorie. De aceea nu harul rezolvă, în limitele istoriei, contradicţia libertăţii, nici conflictul libertate – necesitate. Soluţia trebuie gândită numai eshatologic.

Problema răului e problema fundamentală în viaţa lumii. Dar atitudinea faţă de rău şi de cei răi este o atitudine tot dialectică. Este una dintre esenţialele contradicţii din lumea obiectivată. O atitudine necruţătoare faţă de rău şi de cei răi poate deveni un nou rău. De câte ori nu s-a întâmplat! După cum libertatea poate crea sclavia, la fel o suprimare fără milă a răului, o răzbunare asupra celor răi produc întotdeauna un nou rău. Omul cade într-un cerc magic fără ieşire. Cunoaştem tema evanghelică despre atitudinea faţă de vrăjmaşi, în ea e cu totul altă expresie a atitudinii de adoptat faţă de ei. Lumea n-a putut cuprinde adevărul evanghelic. Misterul mântuirii a fost exprimat ezoteric în categoriile limitate de aici. Dar misterul Creştinismului e mai profund, omul e neputincios să învingă răul; dar nici Dumnezeu creator nu-l poate învinge printr-un act de forţă; numai Dumnezeu jertfei şi al iubirii, Dumnezeu care s-a încărcat de păcatele lumii, Dumnezeu-Fiul devenit om, poate reuşi. Opoziţia celor două doctrine despre om, omul păcătos şi rău din natură, şi omul – prin natura sa – inocent şi bun (Rousseau, umanitarismul) este o opoziţie care rămâne superficială, care nu coboară în profunzimi. Prima şi austera doctrină tradiţională a fost opusă doctrinei optimiste a bunătăţii naturii

umane cu concluziile ei cvasi progresive și revoluționare, s-a cerut omului să fie sever. Un lucru rămâne totuși de neînțeles, de ce tocmai cei care cereau o asemenea măsură de severitate (din pricina răutății omului) s-au sustras acesteia? În realitate, nu optimismul e revoluționar în sensul profund al cuvântului, la urma urmelor optimismul e conservator, mai curând pesimismul nu se poate reconcilia cu lumea.

Totuși, acest pesimism nu este absolut, e relativ, păstrează o nădejde mesianică. Nu mai trăim în cosmos, în sensul antic, grec și medieval al cuvântului, nu mai cunoaștem armonia lumii și am căzut în afara ordinii lumii. Această distrugere a cosmosului a început demult, la începutul vremurilor noi, o dată cu marile descoperiri științifice privind lumea. Cosmosul antic, cu pământul ca centru, era legat de sistemul lui Ptolemeu. Fizica contemporană a fost obligată să tăgăduiască cosmosul, l-a descompus. Lumea, planeta noastră, s-a clătinat. Omul nu mai simte sub pașii lui un sol ferm, unit ordinii universale. În lume se produce nu numai un proces evolutiv, dar și un proces de dizolvare¹²⁰. Lumea ajunge la starea lichidă. Omogenitatea către care înaintează lumea fenomenelor este cea pe care a doua lege a termodinamicii o numește entropie. Toate acestea trebuie să agraveze sensul eshatologic. Se produce un proces dublu, lumea se dezumanizează tot mai mult, omul pierde conștiința situației lui centrale în sistemul universului și este necesar un imens efort creator pentru umanizarea pământului și a lumii, pentru supunerea lor. Contradicția acestor două procese este insolubilă în limitele acestei

¹²⁰ Vezi interesantul volum al lui A. Lalande: *La dissolution opposée à l'évolution dans les sciences physiques et morales*.

lumi. Omul, ca numen, este singurul centru al lumii; omul ca fenomen, nu este în lume decât un infim grăunte de nisip. Omul e înconjurat de infinitul cosmic, de supralumi și infralumi. Resursele lui de viață sunt foarte limitate, dobândirea lor îi cere toate eforturile; el este obligat să ducă războaie absurde și distrugătoare. Această contradicție umană din lume nu este depășită definitiv decât în modul eshatologic. Și nefericitul în acest univers trăiește un vis milenarist, care prinde diverse forme și atât de înșelătoare.

Milenarismul e ezoteric și exprimă simbolic soluția temei mesianice. Procesul istoric e însoțit de o întreagă serie de eșecuri, și în limitele istoriei, tema istorică e fără soluție, această temă e într-adevăr Împărăția lui Dumnezeu. Ni se pune o întrebare: va avea istoria vreun rezultat pozitiv sau nu va rămâne decât rezultatul negativ? Altfel spus: actele creatoare ale omului vor fi socotite în viața eternă, vor pătrunde în Împărăția lui Dumnezeu? A tăgădui rezultatele pozitive ale istoriei înseamnă a-i refuza orice sens, înseamnă tăgăduirea importanței creației umane pentru realizarea plenitudinii Împărăției lui Dumnezeu, adică tăgăduirea demnității divine a omului. Eșecul creației umane se datorează obiectivării tuturor rezultatelor acestei creații. Dar creația însăși depășește limitele obiectivării și se îndreaptă spre o nouă viață, spre Împărăția Divină. Operele marilor creatori pregătesc Împărăția lui Dumnezeu și intră în Împărăție. Vor intra și tragediile grecești, tablourile lui Leonardo, Rembrandt, Botticelli, sculptura lui Michelangelo, dramele lui Shakespeare, simfoniile lui Beethoven, romanele lui Tolstoi, gândirea filozofică a lui Platon, Kant și Hegel, chinurile creatoare ale lui Pascal, Dostoievski și Nietzsche, ca și căutarea libertății și a dreptății sociale. Milenarismul afirmă, sub

o formă negativ-condițională și limitată, că istoria va avea și un sfârșit pozitiv. Există un milenarism adevărat și altul fals. Acesta din urmă obiectivează și materializează Împărăția milenară, reprezentând-o după categoriile acestei lumi căzute. Falsa conștiință milenaristă nu este atât de înaltă încât să înțeleagă raportul antinomic ce există între ce este aici, pe pământ, și ce este dincolo, între istorie și metaistorie, între lume și spirit.

Trebuie reamintit că este vorba de un nou eon, de a epoca spiritului, a Paracletului, căruia nu-i sunt aplicabile categoriile noastre. Împărăția lui Dumnezeu, care nu poate fi gândită nici ca ordine, nici ca dezordine, nici ca necesitate, nici ca arbitrară, trebuie să fie și pe pământ, cum e în același timp cerească. Dumnezeu nu poate fi în tot și în toate decât într-un mod eshatologic, decât din Împărăția lui Dumnezeu și nu din împărăția acestei lumi. Numai la a doua apariție a lui Hristos, sub chipul celei de-a doua veniri, se va manifesta plenitudinea desăvârșirii umane, iar toate actele creatoare omenești vor intra în această desăvârșire și plenitudine. La prima apariție acestea erau încă ascunse, obscure. Modul pasiv de a înțelege Apocalipsa, înfățișarea ei ca un sfârșit și o judecată ce se vor primi și suferi, ca și negarea oricărei valori ce ar putea-o avea omul, puterea lui creatoare pentru venirea sfârșitului exprimă sclavia omului și copleșirea lui. Acestui mod de înțelegere i se opune o înțelegere activă a Apocalipsei¹²¹. Sfârșitul lumii este o operă divino-umană: iau parte activitatea și puterea creatoare omenească, iar omul nu doar suferă sfârșitul, ci îl și pregătește. Sfârșitul nu este numai o distrugere și o

121 Pe această temă sunt remarcabile reflecțiile filozofului mesianismului polonez – Cieszkowski, și ale lui Fedorov al nostru.

judecată a lumii, ci și o iluminare și o transfigurare a lumii, este ca o continuare a creației, intrarea într-un nou eon. Actul creator omenesc este necesar la venirea Împărăției lui Dumnezeu, îi este necesar lui Dumnezeu și Dumnezeu îl așteaptă; următoarea venire a lui Hristos înseamnă pregătirea acestei veniri de către om. De aceea nu ne putem gândi la sfârșit decât într-un mod ambiguu și antinomic. Sfârșitul e un eveniment spiritual care se produce în timpul existențial. Când proiectăm sfârșitul în timpul din lumea aceasta și-l obiectivăm în istorie, el se dedublează și poate fi reprezentat – și pesimist și optimist, și distructiv și constructiv. De aceea e inevitabilă speranța milenaristă. De aceea, eshatologismul poate și trebuie să fie activ și creator. Contradițiile și conflictele duc la elementul prim, dar în plenitudine cu îmbogățirea creației prin care s-a trecut. Acestea sunt căile Spiritului. Într-un sens mai profund, întregul proces universal și istoric poate fi absorbit de eternitate, și atunci e un moment interior în îndeplinirea misterului Spiritului. Eternitatea cuprinde timpul.

Kant spunea că filozofia a avut milenarismul său. A afirma sensul vieții înseamnă neapărat afirmarea milenarismului, dar tot ceea ce contează e numai o înțelegere spirituală mai profundă a acestui sens al vieții. Și iată ceva frapant: teologiei tradiționale oficiale îi place să vorbească de Atotputernicia lui Dumnezeu, de prezența Sa pretutindeni în lume, de ubicuitatea Sa. Dar acești reprezentanți cred foarte puțin în puterea lui Dumnezeu în lume și nu așteaptă venirea Împărăției lui Dumnezeu. Dacă ar avea mai multă credință aici, ei n-ar da constant o sancțiune religioasă violenței și necesității din lume. Ei cred în altceva, cred că forța, puterea, violența acestei lumi sunt consacrate, cred într-o

expresie simbolică a forței divine în lumea fenomenală, care nu seamănă deloc lui Dumnezeu și care i se opune întru totul. Dar o adevărată credință purificată, spirituală în Dumnezeu este și o credință eshatologică, este o credință în viitoarea împărăție a lui Dumnezeu.

În plenitudinea credinței, a credinței universale intră și adevărurile parțiale ale ereziilor: sabelianism, marcionism, pelaghianism etc., cu condiția să depășească (*Aufhebung*) ceea ce au ele exclusivist și toată creația umanistă a timpurilor moderne, dar purificată religios prin Spirit. Necesitatea și utilitatea legată de ea mă împresoară din toate părțile și nu le pot învinge în condițiile în care ne așază lumea obiectivată. Dar nu vreau s-o proclam sacrosanctă oricare ar fi această necesitate, sau această utilitate. Știu că este iluzorie această necesitate, cred că poate fi învinsă și forța prin care e posibilă această biruință se numește Dumnezeu, Dumnezeu-eliberator. Dar credința mea în victorie este eshatologică, religia mea, e profetică. E mai puțin vorba de a determina cu precizie scopurile și de a le realiza în lumea obiectivă uzând de mijloace rele, decât de a manifesta, a exprima, a face să iradieze energia creatoare, în cunoaștere, în iubire, în relațiile noastre cu ceilalți oameni, în libertate, frumusețe, grație unei determinări de ordin eshatologic.

Totul e adâncit în misterul Spiritului. Dar în căile Spiritului se produc o autoalienare, o exteriorizare și obiectivare. Creația lumii prin Dumnezeu este o înțelegere obiectivată a misterului Spiritului. Drama trăită între Dumnezeu și om este în interior, o dramă triplă. În centru e Fiul Său, Omul etern. Deznodământul este dat

de Spirit, de Duhul care purcede etern de la Dumnezeu. Ceea ce se numește lumea creaturilor prezintă o imagine răsturnată a procesului. Din eternitate, Dumnezeu este un triumf al luminii asupra tenebrelor, un triumf al sensului asupra a ceea ce nu are sens, al frumuseții asupra urâciunii, al libertății asupra necesității. Dar în misterul Duhului există Dumnezeu și Celălalt al Său. Aceast lucru nu este exprimat complet prin doctrina Absolutului, care nu cunoaște pe Celălalt al lui Dumnezeu și n-are raporturi cu el. Misterul prim este și cel al nașterii lui Dumnezeu în om (care include lumea în el) și nașterea omului în Dumnezeu. Aceasta înseamnă, în limbajul nostru imperfect, că Dumnezeu are nevoie de actul creator al omului. Omul nu este numai păcătos, conștiința păcatului este doar un moment din calea urmată de om și de creator. Tragedia fără ieșire a omului, dialectica libertății, a necesității și a harului își au soluția în Misterul Divin, în Dumnezeirea care este în profunzimi mai mari decât drama ce se petrece între Creator și Creație, decât reprezentările cerului și ale infernului. Aici limba omenească tace. Perspectiva eshatologică nu este numai cea a unui sfârșit mai mult sau mai puțin precis al lumii, ea este a fiecărui moment de viață. În fiecare din aceste clipe trebuie terminată vechea lume și începută cea nouă.

Duhul suflă prin toată această lucrare. Eonul sfârșitului este revelația Duhului. ♦

Postfață

Pe nesimțite și oricum nepremeditat, ceea ce înseamnă și că la întâmplare, ceea ce în acest caz și în altele similare nu e rău deloc, ne apropiem de o „integrală” Berdiaev.

Faptul are însemnătate, mai întâi, prin el însuși, apoi și pentru completarea, dacă nu corectarea imaginii noastre (și nu numai) despre filosoful și teologul rus. Mai până deunăzi (poate în parte, încă), și pe la noi numele lui Berdiaev era legat cam (după ureche) de ideea unui nou Ev Mediu. După apariția cărții privitoare la acesta (în traducere franceză, în 1927) Berdiaev capătă o celebritate persistentă care însă îl cam jena, tocmai prin durată și intensitate, paradoxal. „Nu-mi place când, în străinătate sunt privit în primul rând ca autor al «noului Ev Mediu». Am scris cărți mai importante”. Și avea să scrie încă altele mai importante.

Una dintre ele este și o încercare de ontologie eshatologică la care impresia este că Berdiaev ținea mult. Și nu fără temei, cel puțin două fiind motivele. Unul ține de starea de eseu, în sensul încă montaignean al cuvântului. Iar celălalt de aceea că ontologia este piatra de încercare pentru oricine, ținut de risc dar și de apoteoză.

Așadar, o încercare ca punere în situație, chiar ca aporetică. Și aceasta într-o ordine(dacă nu teologică, apropiată de teologie) în care aporetica are alte reguli de constituire și de aplicație decât în aceea a filosofiei.

Gheorghe Vlăduțescu

Cuprins

Cuvânt înainte.....	5
---------------------	---

Prima parte

Problema cunoașterii și obiectivarea

Capitolul I	11
Capitolul II	63

Partea a doua

Problema ființei și a existenței

Capitolul III	105
Capitolul IV	136

Partea a treia

Ființă și act creator. Misterul noutății

Capitolul V	159
Capitolul VI	175
Capitolul VII	190

Partea a patra

Problema istoriei și eshatologia

Capitolul VIII	217
Capitolul IX	250
Postfață.....	277